

Internationale katholische Zeitschrift

Jahrgang

Juli 1991

4/91

Greiner
Ravasi

P. Henrici SJ
R. Schaeffler

K. Kertelge
S. Wiedenhofer

Die Erbsünde

Eberhard Straub
Die Todsünden des Don Giovanni

Hans Maier · CIDJAP-Kommuniqué
100 Jahre »Rerum Novarum«

Property of
Graduate Theological Union

Communio-Verlag

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

in Zusammenarbeit mit

RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA: COMMUNIO
Im Verlag JACA BOOK, Mailand

SVESCI COMMUNIO
Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb

COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO
an der University of Notre Dame/Indiana

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
Herausgegeben von V.Z.W. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Im Verlag EDICIONES ENCUESTRO, Madrid

MIEDZYNARODOWY PRZEGLAD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Im Verlag PALLOTTINUM, Posen

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA DE CULTURA
Herausgegeben vom INSTITUIÇÃO COMMUNIO, Rio de Janeiro

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO DE LENGUA HISPANA
PARA AMERICA LATINA
Herausgegeben von EDICIONES COMMUNIO Ltda., Santiago de Chile

COMMUNIO REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
Herausgegeben von ASSOCIAÇÃO CULTURAL COMMUNIO, Lissabon

الشرق : REVUE CHRÉTIENNE INTERNATIONALE, Beirut/Paris

COMMUNIO – KRISTJANOVA OBZORJA. MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA
Herausgegeben von PREDSTOJNIŠTVO SLOVENSKE PROVINCE DRUŽBE JEZUSOVE, Ljubljana

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Redaktion: Maximilian Greiner. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Tel.: 02 21/12 35 53, Fax: 02 21/12 37 54. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 14,-; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 54,-; für Studenten DM 35,-, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 13,-; Jahresabonnement sfr 53,-, einzahlbar bei Postscheckamt Basel, Nr. 40-11.07; für Österreich entsprechend S 110; S 450,-, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand für Leistungen des Verlags und des Fotosatzstudios: Köln (für die Leistungen der Bonifatius GmbH: Paderborn).

Satz: Greiner & Reichel, Köln
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:

MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Maximilian Greiner: Ererbte Schuld — ererbte Sehnsucht. Statt eines Editorials	291
Gianfranco Ravasi: Übersattet vom Baum der Erkenntnis. Hermeneutische Anmerkungen zu Genesis 2-3	294
Karl Kertelge: Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12-21	305
Siegfried Wiedenhofer: Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie . . .	315
Peter Henrici SJ: Die Philosophen und die Erbsünde	329
Richard Schaeffler: Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah Von der Möglichkeit, sie zu verstehen und auszulegen	340

KRITIK UND BERICHT

Eberhard Straub: Die Todsünden des Don Giovanni	352
Hans Maier: »Rerum Novarum« und die katholische Soziallehre 1891-1991 . . .	359
CIDJAP-Kommuniqué: Die Bedeutung der Katholischen Soziallehre für Afrika	364
Manfred Spieker: Der Golfkrieg aus ethischer Sicht	371
Hanna-Barbara Gerl: Vier Monate danach. Der Golfkrieg in einem übersehenen Aspekt	380

STELLUNGNAHMEN

Gred Ibscher: Eine Stellungnahme zu einer Stellungnahme	383
In eigener Sache	384

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Gianfranco Ravasi, Jahrgang 1942, Priester 1966, ist Präfekt der *Biblioteca-Pinacoteca Ambrosiana*; darüber hinaus lehrt er Alttestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät der Universität *Settentrionale*. Er ist Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission. – Den Beitrag auf Seite 294 übersetzte Jochen Reichel aus dem Italienischen.

Karl Kertelge, 1926 in Selm geboren, Promotion 1967, Habilitation 1969, ist Ordinarius für Neutestamentliche Exegese in Trier und Münster; er ist Mitglied der *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*.

Siegfried Wiedenhofer, in Fladnitz 1941 geboren, Promotion 1974, Habilitation 1980, lehrt Systematische Theologie an der Universität Frankfurt/Main.

Richard Schaeffler, 1926 in München geboren, Promotion 1952, Habilitation 1961, war seit 1968 in Bochum Ordinarius für Philosophisch-Theologische Grenzfragen; er lehrt heute an der Universität Tübingen.

Das Dokument auf Seite 364 übersetzte Johannes Stemmler aus dem Englischen.

Manfred Spieker, 1943 in München geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982, lehrt seit 1983 an der Universität Osnabrück Christliche Sozialwissenschaft und Politische Wissenschaft.

Ererbte Schuld – ererbte Sehnsucht

Statt eines Editorials

Von Maximilian Greiner

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen.

Hyperions Schicksalslied

Friedrich Hölderlin, der in seinen Briefroman *Hyperion* jenes berühmte *Schicksalslied* einfügte, dem die vorangestellten Verse entstammen, hat wie viele seiner Zeitgenossen der Frage nach dem Grund von Leid und Verzweiflung im menschlichen Dasein nachgesonnen. Wo sich ein Zeitalter vom überlieferten christlichen Dogma der Erbsünde emanzipieren wollte, da blieb, für Denker und Dichter gleichermaßen, die Frage nach Ursprung und Sinn irdischen Unheils ein zentrales Problem.

Für Hölderlin nun liegt der eigentliche Schlüssel zur Lösung der Frage im Phänomen der Erkenntnis. Denn erst durch sie, genauer durch die Selbst-Erkennntnis, wird der Mensch seiner Begrenztheit gewahr, und eben im Moment dieser Erkenntnis begrenzt sich das eigene Dasein. Anders gewendet: Der ohne reflexives Bewußtsein des eigenen Daseins ist, bleibt unsterblich, ewig. Für Hölderlin verdichtet sich dieser Idealzustand des unsterblichen Menschen im Bilde des schlafenden Säuglings, der, sich seiner Begrenztheit völlig unbewußt, auch unbegrenzt und damit ewig – »schicksallos« – ist, so wie die Himmlischen, die für Hölderlin als Paradigma des ewig Göttlichen stehen.

Woher der zur Zeit der Niederschrift vermutlich 27-Jährige diese Gedanken nahm, ob sie aus der Freundschaft mit seinen Kommilitonen und Stubengenossen Hegel und Schelling im Tübinger Stift stammen, ob sie später aus seinen eingehenden Studien der Philosophie Fichtes herrühren, mag dahingestellt sein und würde hier zu weit führen; sicher aber darf man annehmen, daß Hölderlin bei seinem Verständnis der beschränkenden Erkenntnis ein genuin biblisches Bild aufgreift: das vom »Baum der Erkenntnis«, von dessen Frucht der Mensch nahm und fortan, sein eigenes Schicksal besiegelnd, immer wieder nehmen muß: »Es schwinden, es fallen / Die leidenden Menschen ...«

Die Frage nach dem Woher von Unheil und Leid in der Welt hat den Menschen seit jeher beschäftigt, und dies umso mehr, als ihm eine unstillbare Sehnsucht nach einem Heilen und Leidlosen, einem »Paradiesischen«, eingestiftet zu sein scheint. Es gibt zahllose Mythen, die die Verfaßtheit der Welt zu erklären suchen – so auch den alttestamentlichen »Bericht«, nach dem der Mensch durch eigene Schuld aus einem »Idealzustand« herausfällt: die Genesis-Erzählung vom Sündenfall.

Auch wenn es sich bei der Geschichte von Adam, Eva und der verbotenen Frucht um einen Mythos handeln mag, die Geschichte mit ihren Bildern ist klug und tiefsinnig gewählt. Denn sie verweist auf zwei wesentliche Momente, die bis heute für eine »Erklärung« des Übels in der Welt tragfähig sind: auf eine objektive Möglichkeit der Wahl und eine subjektive Freiheit zur Wahl. Der Verstoß gegen das Gebot Gottes setzt eine »Alternative« – im Bilde der Schlange – und die Möglichkeit, zwischen Verbot und Verführung zu wählen, voraus. In der Auskostung seiner Freiheit, die als eine von Gott dem Menschen geschenkte grundsätzlich gut sein muß, fällt dann aber der Mensch von Gott ab – letztlich scheint dies paradox. Denn warum schuf Gott den Menschen frei, wenn diese Freiheit früher oder später doch zur Folge haben mußte, daß der Mensch sie mißbrauchte?

Es ist wohl eben diese Freiheit, die den Menschen gegenüber anderen Lebewesen auszeichnet. Zwar hat auch das Tier in gewissem Maße die Möglichkeit der Wahl, dies aber nur uneigentlich, da diese »Wahl« selbst wieder vom Instinkt gesteuert ist. Insofern scheint es also gerade die Freiheit zu sein, in der sich das »nach seinem Bilde« des Schöpfungsberichts (Gen 1,27) einlöst. Damit aber wäre die Freiheit nicht nur an sich gut, denn die gesamte Schöpfung ist ja gut (Gen 1,12.18.21 usf.), nein, sie ist ein unvergleichliches Geschenk an den Menschen – auch wenn die Folgen ihrer Anwendung schlecht sein können.

Angesichts des Unheils der Welt scheint dieses Lob der Freiheit ein unbefriedigender Trost, zumal dann, wenn man erkennen muß, daß ein jeder in dieses Unheil auf irgendeine Weise verstrickt ist, daß es über ihn kommt, ohne ihn zu fragen, daß es »ererbte« wird. Dafür gibt es denn auch kaum eine Erklärung. Die alttestamentliche Erzählung will dies alles nur verständlicher machen (ohne es damit wirklich erklären zu können), und sie steht mit diesem Versuch nicht alleine. Mythen und Erzählungen verschiedener Völker erklären dasselbe in anderer Sprache: Das Motiv vom Fluch über ein ganzes Geschlecht oder Volk, verursacht durch die Verschuldung des einzelnen, zieht sich vom griechischen Epos über das volkstümliche Märchen bis in den zeitgenössischen *fantasy*- oder *sience-fiction*-Roman.

Es scheint also in doppelter Hinsicht bitter: Nicht nur daß die Freiheit bei verfehlter Anwendung, die sie ja notwendig als Möglichkeit implizieren muß, üble Folgen nach sich zieht, sondern zugleich auch die *Tatsache*, daß jeder, ohne es zu wollen, in einen unheilvollen Zustand der Welt verstrickt ist, aus dem es, wollte er auch das Beste, kein Entrinnen zu geben scheint – zumindest nicht aus eigener Kraft. Schmerzlichste Erfahrung ist dabei weniger die offenkundige Verschuldung des einzelnen als dessen unwissentliche Verstrickung ins Unheil der Welt, auf das als Antwort nur die Verzweiflung der Tragödie stehen kann: »Es schwinden, es fallen / Die leidenden Menschen / Blindlings von einer / Stunde zur andern / ... / Jahr lang ins Ungewisse hinab«, nochmals *Hyperions Schicksalslied*.

Erst im Christentum fällt neues Licht auf diese Freiheit des Menschen *zur* Erbsünde. Einerseits: Welchen Sinn hätte die Erlösungstat Christi machen können, gäbe es nicht den *sündigen* Menschen? Erlösung dann von was? So hat die christliche Theologie den Gedanken der *felix culpa*, der »glücklichen Schuld« Adams entwickeln können. Andererseits: Die Erlösungstat Christi könnte nicht einmaliges Ereignis in der Geschichte sein, wäre die Verstrickung des Menschen in die Erbsünde nicht gleichfalls geschichtlich. Es ist ja weniger der Sündenfall des Stammvaters selbst, der eher vor-geschichtlich zu denken ist, als die Tatsache der »ererbten« Sünde der Welt. Schließlich: Die Freiheit des Menschen erfährt in der Inkarnation Gottes ein unvergleichlich richtungsweisendes Vorbild. Die Frage nach der Freiheit wozu wird durch die freie Erlösungstat Christi ein für allemal beantwortet: Freiheit zur Liebe.

Der Gedanke an das *peccatum originale* scheint kaum zeitgemäß, wenn auch deren Wirkungen heute nicht weniger bewußt sind als zu früheren Zeiten. Gerade die Psyche des Menschen zeigt, wie dieses Unheil in unserer Welt niemanden unberührt läßt: Jeder kennt Angst, Schrecken, Tränen, Verzweiflung – alles Indizien dafür, daß der Mensch seinen paradiesischen Urstand eingeüßt hat.

Das vorliegende Heft beschäftigt sich weniger mit den »Symptomen« der Erbsünde als mit dem Phänomen an sich. Zunächst einmal wird aus exegetischer Sicht das Denken des Alten Testaments (Gianfranco Ravasi) und des Neuen Testaments, vor allem bei Paulus (Karl Kertelge) skizziert. In einem Rundblick stellt anschließend Siegfried Wiedenhofer die Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie vor. Peter Henrici SJ zeichnet schließlich das Ringen der Philosophie um eine Erklärung weltlichen Unheils nach. Zuletzt dann wird Richard Schaeffler die Bedeutung des alttestamentlichen Mythos für unser heutiges Denken zu entschlüsseln suchen.

Mag sein, daß die Welt dem Menschen nach wie vor unvollkommen erscheint – woraus aber soll man schließen, daß sie zu vollkommenerem bestimmt ist? Gerade moderne Naturwissenschaft, Psychologie und Soziologie verleiten dazu, die Welt zu nehmen, wie sie ist – unverbesserlich, jedenfalls wenig paradiesisch. Daß diese Antwort verführerisch ist, liegt auf der Hand: Denn so kann die Schuld jedes einzelnen immer wieder mit den Konditionen dieser Welt ent-schuldigt werden. Daß sie aber auch trügerisch ist, ist nicht weniger augenscheinlich: Sie leugnet die Sehnsucht des Menschen nach einer besseren Welt, sie betrügt ihn um seinen Traum und seine Hoffnung, ja nicht zuletzt verleugnet sie seine Erlösung.

Überschattet vom Baum der Erkenntnis

Hermeneutische Anmerkungen zu Genesis 2-3

Von Gianfranco Ravasi

»Und wie einer, der in einem kleinen Schifflein auf das Meer hinausfährt, noch wenig fürchtet, solange das Land noch nah ist, wenn er aber allmählich aufs Hohe hinauskommt und die Wogen schwellen, und er beginnt hoch emporgehoben, oder, wenn sie aufgähnen, in den Abgrund geschwemmt zu werden, dann seinen Geist ungeheure Furcht und Angst überfällt, daß er ein kleines Schifflein solch ungeheuren Fluten anvertraute, – so scheint es auch uns zu ergehen, die gering an Verdiensten und schmal an Geist ein so breites Meer von Geheimnissen zu befahren wagen ...«¹

Das von Origenes im *Incipit* einer seiner Genesishomilien beschriebene Gefühl mag sich auch des zeitgenössischen Exegeten bemächtigen, wenn er sich den ersten Kapiteln jenes vielleicht am meisten interpretierten und analysierten Buches der gesamten Heiligen Schrift nähert. Denn der Text der Genesis wird von einem Kommentarkorpus begleitet, der mittlerweile ins Unermeßliche gewachsen ist. Zahllose, dem Vorverständnis dienende Erläuterungen kreisen um die Kosmologien und Kosmogonien des Vorderen Orients mit ihrem mythologischen Apparat, den die Bibel zwar »entmythisiert«, aber dennoch voraussetzt und verarbeitet. Vor allem aber der Schöpfungsbericht und hier insbesondere die Kapitel 1-3 sind Gegenstand unzähliger Kommentare, die die ursprüngliche Botschaft stets aufs neue durchdringen, erweitert und bereichert, bisweilen aber auch von ihr abgelenkt haben. Genau genommen beginnt die Exegese der Genesis bereits in der Bibel selbst: man denke nur an die paulinischen Reflexionen über den alten und den neuen Menschen (Röm 5,12-21; 1 Kor 15,21-22).

Ein Diptychon aus Licht und Schatten: Die erste Tafel

Eine detaillierte Textanalyse mag der inzwischen unüberschaubaren exegetischen Literatur zu den ersten Kapiteln der Genesis überlassen bleiben.² Wir

1 Origenes, *In genesim homiliae*, 9,1. Deutsch bei Origenes, *Geist und Feuer*. Ein Aufbau aus seinen Schriften von H.U. von Balthasar. Einsiedeln/Freiburg ³1991, S. 110.

2 Einen Teil der unermeßlichen Literatur zu diesem Thema führt Claus Westermann in seinem grundlegenden Kommentar zu Gen 1-11 an: *Genesis 1-11* (Biblicher Kommentar Altes Testament 1/1). Neukirchen-Vluyn ³1983. Westermann hat darüber hinaus eine Synthese seines voluminösen Kommentarwerkes veröffentlicht: *Genesis 1-11* (Erträge der Forschung 7). Darmstadt ⁴1989. Unter den Arbeiten zur Genesis sei auch der Kommentar von Gerhard von Rad erwähnt:

wollen uns im folgenden damit begnügen, einige grundlegende hermeneutische Koordinaten zu skizzieren. Dabei stützen wir uns auf die endgültige redaktionelle Textgestalt der Heiligen Schrift, die auch die Grundlage für alle nachfolgenden »traditionellen« Fassungen bildet. Unser Interesse wird sich selbstverständlich auf einen spezifischen Abschnitt der Genesis konzentrieren. Im Mittelpunkt sollen die Kapitel 2,4b-3,24 stehen, die in ihrer Gesamtanlage zwar gemeinhin der jahwistischen Tradition zugerechnet werden (zehntes vorchristliches Jahrhundert), die, genauer betrachtet, jedoch sehr verschiedene, nicht immer miteinander vereinbare Elemente aufweisen. Es sei hier nur an die Beschreibung der Flußläufe in 2,10-14 oder an die zweifache Schilderung der Vertreibung aus dem Garten Eden in 3,23 und 3,24 erinnert; nicht zu vergessen der immer wieder auftauchende, auf eine altsemitische Tradition verweisende »Baum des Lebens«, der schließlich durch den stärker »jahwistisch« geprägten und eindeutig ethisch zu verstehenden »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« verdrängt wird.

Nichtsdestoweniger ist es offensichtlich, daß die beiden Kapitel in der Form eines Diptychons angeordnet sind, dessen Bildtafeln in antithetischem Verhältnis zueinander stehen: die erste Tafel erstrahlt in Licht und Farben, die zweite dagegen ist in Spannung und Dramatik getaucht. Protagonist beider Bilder ist ein und derselbe Akteur, im Hebräischen *ha-'adam*, wörtlich übersetzt also »der Mensch«, genannt. Beachtet man den Artikel und bedenkt man die für die semitische Sprachgebung charakteristische Unfähigkeit zur Abstraktion, so scheint dieser Ausdruck – trotz aller, den erzählerischen Absichten des Verfassers entsprechenden »Individualität« – auf die Vorstellung von »Menschsein« an sich zu verweisen. Bevor wir aber Schlußfolgerungen aus der Typisierung des Protagonisten ziehen, möchten wir die zwei Bildtafeln zunächst kurz skizzieren.

Die beiden Szenen sind ungeachtet ihrer auch quantitativen Unterschiede in jeweils drei kontrapunktisch aufeinander abgestimmte Erzählebenen untergliedert. In Kapitel 2 der Genesis gewinnt jener vollkommene göttliche Plan Konturen, dessen Verwirklichung Ziel der Schöpfung ist. Im Mittelpunkt dieses Plans steht der Mensch, der in seinen drei fundamentalen Beziehungen zur Außenwelt dargestellt wird. Ein erstes Band, symbolisiert durch die *nešamah* (2,7), verbindet den Menschen mit Gott. Obgleich der Begriff gewöhnlich mit »Lebensatem« übersetzt wird, hat er eine weiterreichende Bedeutung. In

Das erste Buch Mose (Genesis). Göttingen ¹²1987. Weitere Literaturhinweise bei Gianfranco Ravasi: *Il libro della Genesi I-II*. Città Nuova 1990, S. 15-31. Interessante Forschungsergebnisse aus hermeneutischer Sicht bei C. di Sante, *Parola e Terra*. Genua 1990, S. 15-31; P. Gibert, *Péché originel ou problème occidental?*, in: *Etudes* 122/288 (1989), S. 247-255; P. Grelot, *Péché originel et rédemption*. Paris 1973. Eine reichhaltige Materialsammlung und eine Lektüre aus psychoanalytischer bzw. philosophischer Sicht bietet E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*. Paderborn 1988. (Bd. 1 behandelt »Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht«).

Spr 20,27 etwa findet sich folgende bedeutungsvolle Definition: »Die *nešamah* des Menschen ist eine Fackel Jahwes, der alle dunklen Kammern des Herzens erforscht.« Es handelt sich also um die Fähigkeit, in die Geheimnisse des Bewußtseins einzudringen, oder anders formuliert, um die Anlage zur Introspektion und Intuition. Nicht umsonst bleibt die *nešamah* ausschließlich Gott und dem Menschen vorbehalten, während der »Lebensgeist« (*ruah*) auch den Tieren zu eigen ist. Obgleich die Idee der »Beseelung«, wie sie von der späteren Tradition gepflegt wird, von der biblischen Anthropologie weit entfernt ist, erfaßt sie doch den Kern dieser Genesisworte. Zwischen Gott und dem Menschen besteht also eine tiefe Verbindung, ein gemeinsamer »Atem« von hoher theologischer Bedeutung. Nicht ohne Grund wird Gott daher in 3,8 mit dem Tagwind in den Garten hinabsteigen, um mit dem Menschen zu sprechen, einem Großwesier vergleichbar, der seine Minister im königlichen Park empfängt.

Die zweite Beziehung, in die sich *ha-'adam* gestellt sieht, verbindet ihn mit dem Kosmos. Zwei, dem Menschen von Gott auferlegte Aufgaben versinnbildlichen diesen Bezug. Die erste dieser Aufgaben wird in 2,15 beschrieben: »Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte.« Bereits in 2,7 wird der Mensch durch die Bildlichkeit des Töpfers mit der Erde in Verbindung gebracht, ein Gedanke, der auf alte orientalische Kosmologien zurückgeht. Nun wird diese Beziehung durch die typischen Tätigkeiten des *homo faber*, einem klassischen *Topos* der Weisheitsliteratur (vgl. Ps 104,23 sowie Hiob 28,1-11), näher bestimmt. Es ist übrigens interessant, daß die hebräischen Worte für »bebauen« und »behüten« – *'bd* und *šmr* – zugleich auch »dem Gesetz, dem Bund dienen« bzw. »folgen« bedeuten. Es gibt also bereits auf der »adamischen« Ebene der Schrift einen augenzwinkernden Hinweis auf die Theologie des Bundes. Gen 9 (Priesterliche Tradition) scheint diesen Hinweis, diesmal mit Blick auf Noah, nochmals aufzugreifen. Doch zurück zu den von Gott aufgetragenen Handlungen. Die zweite Aufgabe *ha-'adams* besteht in der Benennung der Tiere (2,19-20).

Wir wissen, daß der Name im Orient als verschlüsseltes Kürzel für eine spezifische Realität gilt. Er birgt Sinn und Geheimnis dieser Realität; etwas zu benennen heißt, Autorität, Macht, Verantwortung und Wissen geltend zu machen. Walter Benjamin hat daher in seinen *Reflexionen* ganz richtig bemerkt, daß »die göttliche Schöpfung erst vollendet war, als die Dinge ihre Namen durch den Menschen erhielten«. Die klassische Weisheitsliteratur pflegte die Namen der Tiere und der Gegenstände aufzuzählen in der Überzeugung, daß die Vielzahl der Erscheinungen es erlaube, auf induktivem Wege zu den universellen Prinzipien zu gelangen (vgl. etwa den ägyptischen Papyrustext Anastasi I). Der Mensch wird in der Genesis also auch über seine Eigenschaft als Arbeiter, »Wissenschaftler« und Gestalter des Kosmos definiert. Das Nichts wird daher zu Beginn der Perikope nicht allein durch den Mangel von Wasser

und Vegetation ins Bild gesetzt (vgl. das *tohu wabohu*, das Bild der Wüste in 1,2), sondern auch durch das Fehlen von menschlicher Arbeit: »und es gab noch keinen Menschen, der den Ackerboden bestellte; aber Feuchtigkeit stieg aus der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Ackerbodens« (2,5-6).

Am Ende seines Arbeitstages ist der *homo faber et technicus* aber noch keineswegs vollendet. Die endgültige Menschwerdung vollzieht sich erst in einer dritten grundlegenden Beziehung, in der »Hilfe *ke-negdô*«. Die hebräische Wendung verweist auf etwas Gleichrangiges; sie vermittelt die Vorstellung von »Partnerschaft«. Die letzte der drei Relationen verbindet den Menschen daher auch mit dem »Gleichartigen«, d.h. mit dem Nächsten. Seine bildliche Typisierung findet dieses Verhältnis in der Liebesvereinigung mit der Frau (2,21-25). Der Dialog mit den Dingen verläuft in absteigender Richtung und ist von untergeordneter Bedeutung, der Dialog mit Gott ist aufsteigender Natur und transzendental, der Dialog mit dem Nächsten aber ist horizontal und immanent. Saul Bellow bemerkte in diesem Zusammenhang einmal ironisch: »Sogar Adam, der doch mit dem Herrn persönlich sprechen konnte, bat am Ende um ein wenig menschliche Gesellschaft.« Die bereits angedeutete »Gleichheit« im Verhältnis mit dem Nächsten wird durch zwei Symbole ausgedrückt. Zum einen rekurriert man auf das Bild der »Rippe«. Bereits im Sumerischen bedeutete das Ideogramm *ti* zugleich »Rippe« und »Leben, lebendig«. Der Sinn des Bildes ist also der der fleischlichen und damit existentiellen Gemeinschaft der beiden Menschen. Wenn man um den Wert weiß, den der Körper als kommunikatives Zeichen in der semitischen Kultur besitzt, dann kann man bereits die Bedeutung der »Rippe« aus dem Liebeslied in 2,23 erschließen: »Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch vom meinem Fleisch.«

Zum anderen bedient man sich der klanglichen Assonanz von *'iš*, »Mann«, und *'iššah*, Frau. Obgleich die beiden Wörter auf einen unterschiedlichen ethymologischen Stamm zurückgehen, könnte man sie, phonetisch betrachtet, für die männliche und die weibliche Ausprägung ein und desselben Begriffes halten. So verstanden suggerieren die beiden Worte eine Komplementarität in der Einheit des Seins und in der Bipolarität der Geschlechter. Mann und Frau sind also »ein Fleisch«, sei es im körperlichen und geistigen Akt der Liebe, sei es – wie G. von Rad meint – in dem Sohn, der geboren wird und der das eine Fleisch zweier Personen ist. Schon die jüdische Tradition betont diese Identität in der Differenz: In der Liebe zwischen Mann und Frau fallen eins und zwei zusammen. »Adam«, so kommentiert Efreim Siro, »war eine und zugleich zwei Personen, weil er als Mann und Frau geschaffen wurde.«

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die erste Bildtafel auf ihren drei Erzählebenen jene fundamentale Trias menschlicher Beziehungen nachzeichnet, die uns schon aus den Schriften der Weisheitsliteratur vertraut ist: Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, zwischen Mensch und Kosmos und zwischen

den Menschen untereinander. Bevor wir uns im folgenden der zweiten Tafel zuwenden, die die Suspendierung dieser theologisch-philosophischen Anthropologie darstellt, gilt es, einem weiteren, ebenfalls der Weisheitstradition zugehörigen Symbol die gebührende Beachtung zu schenken; nicht zuletzt deshalb, weil es quasi als ideelles Bindeglied zwischen den beiden Teilen des Ditychons fungiert. Gemeint ist der »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« (2,9.17), der im zweiten Szenarium eine entscheidende Rolle spielen soll. Der »Baum des Lebens« war ein klassisches Symbol der antiken Kosmologien und galt gemeinhin als Sinnbild der Unsterblichkeit (man denke nur an das *Gilgamesch-Epos*). Für die jahwistische Tradition ist dagegen jener andere Baum grundlegend, den die Literaturen des Zweistromlandes nicht kannten. Die Pflanzensymbolik verweist traditionell auf die Weisheit (Vgl. Ps 1 und Sir 24); sie repräsentiert spezifische Lebens- und Seinsvorstellungen. Die biblische »Erkenntnis« ist nicht nur intellektueller, sondern auch voluntativer und affektiver Natur: es handelt sich um einen umfassenden *Bewußtseinsakt*, um eine im wahrsten Sinne des Wortes fundamentale Entscheidung. »Das Gute und das Böse« sind die extremen Pole der unter moralischen Aspekten betrachteten Realität.

Es besteht also kein Zweifel, was es bedeutet, nach der Frucht dieses Baumes zu greifen: Das göttliche Gebot mißachtend, will der Mensch selber darüber entscheiden, was gut und was böse ist und nicht länger den Festlegungen Gottes folgen. Indem er den göttlichen Plan zurückweist, erhebt er sich also zum Richter über die Moral. Dies ist die letzte Wurzel der Sünde, die Wurzel jeglicher Sünde. Es ist ihre eigentliche Ursache, ja es ist die Sünde in ihrer radikalen Form. Ihre Folge ist der Tod, hier in seiner »symbolträchtigsten« Ausprägung, dem physischen und geistigen Tod. Er markiert die Trennung vom Gott des Lebens. Die entsprechende hebräische Wendung (*môt tamût*) wird bezeichnenderweise auch im Zusammenhang mit der Verurteilung einer Gesetzesübertretung verwendet.

Die zweite Tafel: Vergehen und Strafe

Die jahwistische Tradition läßt sich in den Kapiteln 1-11 der Genesis an einer Reihe von Erzählungen festmachen, die alle um das Begriffspaar »Vergehen-Strafe« kreisen, eine Variante der für die Weisheitsliteratur so charakteristischen Retributionstheorie. Die erste dieser Erzählungen findet sich in Kapitel 3. Sie soll im weiteren behandelt werden. Die zweite Erzählung, die Geschichte von Kain und Abel, folgt demselben thematischen Muster (4,3-16). Erneut aufgegriffen wird das Motiv in den jahwistischen Fragmenten zur Sintflut (6-8). Ein viertes Mal wiederholt es sich in der Episode um die Söhne Nochs (9,20-27). Und in der berühmten Erzählung vom Turmbau zu Babel

klingt das Motiv schließlich nochmals an (11,1-9). In Kapitel 3 der Genesis wird die Dichotomie Sünde-Bestrafung nach dem Muster eines Prozesses entfaltet. Unmittelbar nach dem Vergehen wird das göttliche Ermittlungsverfahren eingeleitet (3,9-10), das in ein Verhör mündet (3,11-13) und zu einem dreifachen Schuldspruch führt. Abschließend erfolgt die Urteilsvollstreckung (3,20-24). Die drei, aus Gen 2 bekannten Beziehungen des Menschen werden im Rahmen der drei Schuldsprüche erneut aufgegriffen, diesmal allerdings unter negativen Vorzeichen. Das dreifache Urteil umreißt in ebenso eindringlicher wie objektiver Form das von Gottes ursprünglichem Plan abweichende Programm, das der Mensch initiierte, indem er sich dafür entschied, »wie Gott« zu sein und wie er »Gut und Böse« zu erkennen (3,5). Doch bevor wir die Einzelheiten dieses Programms genauer betrachten, müssen wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf das Vergehen an sich richten, auf die »Ursünde« also, die nicht nur als Grundform jeglicher Sünde, sondern auch als Urbild der menschlichen Sündhaftigkeit schlechthin gelten darf. Diese Sündhaftigkeit hat ihre Wurzeln in der menschlichen Freiheit, die ihre Hand nach dem Baum der Erkenntnis ausstreckt. Der Verfasser will also eine Antwort auf die theologisch-philosophische Frage geben: Woher kommt das moralisch Böse bzw. wo ist der Ursprung der Sünde zu suchen? Es ist eine »ätiologische Frage«, die darauf abzielt, Ursachen und Entstehung der menschlichen Schuld zu ermitteln. Erzählerisch eingekleidet ist diese Frage in die Geschichte einer Verführung mit all ihren Künsten und Konsequenzen (vgl. die eindrucksvolle Parallelstelle in Spr 7).

Neben dem Mann und der Frau betritt nun ein neuer Akteur die Szenerie, die Schlange. Die jüdische und christliche Tradition werden sie späterhin als den Versucher schlechthin identifizieren: Satan, der unsere Freiheit zur falschen und verderbten Wahl drängt. So lesen wir im Buch der Weisheit: »Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören« (Weish 2,24). In der Apokalypse (Apk 12 bzw. 20) ist die fürchterliche »alte Schlange« bzw. der Drachen »der Teufel oder der Satan« (Apk 20,2). In unserem Text hat dieses Symbol jedoch eine andere Bedeutung, auch wenn diese sich praktisch mit der Vorstellung vom bösen Widersacher deckt. Im alten Orient galt die Schlange wegen ihrer Fähigkeit zur Häutung vor allem als Sinnbild der Jugend, der Unsterblichkeit und der Fruchtbarkeit. Sie konnte daher auch jenem kanaanitischen Götzenkult Vorschub leisten, der die Agrarvölker und die Nomaden so nachhaltig faszinierte. Schließlich verlangten sie danach, daß Gott sich in einer erfahrbaren Realität konkretisiere. In einer von Bauern und Hirten getragenen Kultur betrachtete man die Kinder, den Nachwuchs der Herden und den Ertrag des Ackerbodens als den göttlichen Samen, der sich in das Leben und in den Boden herabsenkte. Der Versucher par excellence ist also das Götzenbild. Und die Sünde besteht genau darin, sich selbst an die Stelle des lebendigen Schöpfergottes zu stellen. Die

Schlange galt in der Antike aber auch als Symbol des Chaos. So wurde etwa Tiamat, die negative Gottheit der mesopotamischen Kosmogonien, als Riesenschlange dargestellt. Wie aus dem ersten Vers von Gen 3 hervorgeht, verstand man die Schlange darüber hinaus auch als Sinnbild der Weisheit.

Richten wir unser Augenmerk nun auf den Fall des Menschen, den die biblische Erzählung in der Form eines Dialogs zwischen den drei Akteuren – der Schlange, der Frau und dem Mann – abhandelt. Die von der Schlange ausgehende Provokation ist zwar hinterhältig, aber überaus verfänglich für den Menschen: Gott hat nicht *jeden* Baum des Gartens verboten (3,1); er hat nicht alle Freiheiten eingeschränkt, sondern nur diejenige, die die moralischen Werte d.h. den Baum der Erkenntnis betrifft. Die Frau ist sich dessen bewußt, wie aus ihrer Antwort in 3,2-3 hervorgeht. Aber nachdem die Schlange sich einmal Gehör verschafft hat, läßt sie die Möglichkeit durchblicken, jegliches Band zu zerreißen und Gott auch in bezug auf das einzige, fundamentale Gebot herauszufordern. Arglistig legt sie Gottes Mahnung als Ausdruck einer absurden und feindseligen Eifersucht auf den Menschen aus: »Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse« (3,5). Dies ist die vollendete Definition der Sünde: Sie ist ein Akt der Rebellion, durch den sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt und sich dessen Weisheit, Göttlichkeit und Macht über Gut und Böse anmaßt.

Das Urteil über die Schlange (3,14-15) einmal außer acht lassend, können wir an diesem Punkt erneut die drei, in Kapitel 2 entfalteten Beziehungen des Menschen ausmachen. Freilich sind sie infolge der Sünde nun in ihrem Verfall dargestellt. Wenden wir uns zunächst dem Verhältnis zwischen Mann und Frau zu, das durch den Schuldspruch über die Frau in 3,16 neu bestimmt wird: »Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen.« Zwei Sinnbilder verdeutlichen den Verfall der zwischenmenschlichen Beziehungen nach dem Sündenfall. Die Geburt, die eigentlich Quelle des Lebens und der Freude ist, wird von heftigen Schmerzen begleitet (vgl. Jes 26,17; Joh 16,21). Sie werden zum Zeichen für den Mißklang, der Sexualität und Partnerschaft der Menschen von nun an durchzieht. Das bedeutet nicht, daß die Geburt als Strafe zu verstehen ist. Es handelt sich vielmehr um ein Stereotyp, das auf plastische Weise vergegenwärtigen soll, daß das Böse auch in den wunderbarsten Bereich des menschlichen Lebens eingedrungen ist. Der Bruch in der Harmonie des Paares, das zuvor »*ein* Fleisch« war, wird in einem zweiten Schritt durch eine subtile Analyse präzisiert: Dem Impuls, der die sexuelle Anziehung (»Verlangen«) steuert, wird ein brutaler Herrschafts- und Besitzanspruch zugeordnet. Das hebräische Verb, das die »Herrschaft« des Mannes über die Frau anzeigt, bezieht sich gewöhnlich auf Könige, Tyrannen und Potentaten. Es ist also kein Liebesdialog mehr, sondern ein Gewalt- und Besitzverhältnis.

Daß auch das Verhältnis des Menschen zum Kosmos von einem Riß durchzogen ist, läßt der Urteilsspruch über den Mann erkennen: »So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. Dornen und Disteln läßt er dir wachsen, und die Pflanzen des Feldes mußt du essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis zu zurückkehrst zum Ackerboden. Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück« (3,17-19). Auch die Krise im Verhältnis zum Kosmos unterteilt sich also in zwei Aspekte. Zum einen erinnert der Verfasser an die bereits in 2,7 erwähnte Verwandtschaft des Menschen mit dem Ackerboden. Doch diesmal sieht sich der Mensch nicht der positiven, sondern der negativen Seite der Schöpfung ausgesetzt, der des Todes und der Sheol (im AT ist »Staub« oftmals synonym mit »Unterwelt«). Man beachte im übrigen die schmerzliche Wiederholung des Themas im Buch Kohelet (3,19-20; 12,7). Zum anderen verweist der Jahwist auf die Tätigkeiten des *homo faber*. War dieser ursprünglich dazu berufen, den Boden zu »bebauen und zu hüten«, so ist er nun entfremdet in einer Arbeit, die ihm lediglich das Notwendigste zum Überleben gewährt, verstoßen in feindselige Gefilde, wie sie der Autor selbst aus der Wüste Juda kannte: eine Erfahrung, die dem Menschen von heute angesichts nuklearer Schreckensvisionen und angesichts einer durch Verschmutzung und Zerstörung bedrohten Umwelt in noch lebendigerem Maße zuteil wird.

Betrachten wir abschließend die dritte Ebene der Erzählung, die den Bruch in der Beziehung zu Gott beschreibt und in der Vertreibung aus dem Garten Eden bildlich festhält (3,23-24). Gott verweigert das Gespräch mit dem sündigen Menschen und schickt ihn weit von sich fort. Er selbst zieht sich in seine heilige Welt zurück, die von den Cherubim bewacht wird, jenen Schutzgeistern, die in der Gestalt halb menschlicher, halb tierischer Mischwesen die Tempelanlagen und Königspaläste von Mesopotamien zierten. Das »lodernde Flammenschwert«, der Blitzstrahl der Cherubim, signalisiert den vollzogenen Bruch: Zwischen Gott und dem Menschen besteht nun ein feindseliges Verhältnis. Der sündige Mensch ist ein von Gott Geschiedener, die Vertrautheit mit Gott im Garten Eden liegt nun hinter ihm. Einsam streift er durch die weiten Ebenen seiner Erde und seiner Geschichte. Selbstvergöttlichung und *Hybris* haben den Sünder nicht in den Himmel erhoben, sondern in die Unterwelt hinabgeschleudert, so wie es in eindrucksvoller Weise auch im Spottlied auf den König von Babel (Jes 14) und in den Versen gegen den Fürsten Tyrus (Ez 28) beschrieben wird. Die Liebe Gottes ist jedoch nicht völlig erloschen. In 3,21 bekleidet er seine Geschöpfe mit »Röcken aus Fellen«. Im Orient oblag die Einkleidung der Klanangehörigen dem Familienoberhaupt. Es handelt sich also, jenseits aller ätiologischen Hinweise auf den Ursprung der Kleider, um eine liebevolle, väterliche Geste.

Eine hermeneutische Bilanz

Die komprimierte exegetische Lektüre der Kapitel 2 und 3 der Genesis eröffnet eine Reihe grundlegender hermeneutischer Perspektiven. Es ist deutlich geworden, daß der Text, obgleich er dem Muster einer historischen Erzählung folgt, unverkennbare Züge der Weisheitstradition in sich birgt und folglich einer »theologisch-philosophischen« Zielsetzung unterliegt. Die der Weisheitsliteratur entlehnten Elemente sind vielfältig: das Symbol des Baumes, das aus »gnoseologisch-moralischer« Sicht behandelte Problem von Gut und Böse, die »Verschlagenheit« der Schlange, die »Benennung« der Kreaturen durch den Weisen, die der Weisheitstradition eigene Neigung zum Enzyklopädischen, die verschiedenen Künste und Handwerke, die hydrographische Karte mit den vier Flüssen, die großen Befragungen über das Böse, den Schmerz, den Streit und den Tod, das Thema der Verführung, insbesondere mit Blick auf die Idolatrie, die für die Weisheitstradition charakteristische Misogynie (Spr 5; 7; Koh 7,26; Sir 42,14), der Rekurs auf einen »universellen« Protagonisten wie *ha-'adam* und nicht auf eine einfache Gestalt wie Israel usw. Die Vorgehensweise des Jahwisten ist induktiver Natur. Er geht von der aktuellen Situation des sündigen Menschen aus, einer Situation also, in der der Mensch von Gott geschieden ist, in einem feindlichen Verhältnis zu seinem Bruder steht und sich als unfähig erweist, die Welt zu verwalten.

Damit eröffnet sich eine weitere Dimension unseres Diptychons: die Dimension der *metahistorischen Ätiologie*. In der Tat handelt es sich um den Versuch, Ursachen und Entstehung der gegenwärtigen Situation des Menschen zu rekonstruieren. Dies geschieht – nicht zuletzt unter dem Einfluß der orientalischen Literatur – im »genealogischen« Rückgriff auf einen Archetypus, der alle nachfolgenden Stationen in sich zusammenfaßt und erklärt. In diesem Sinne können wir von einem metageschichtlichen Verfahren sprechen. Denn die Analyse sieht nicht von der Geschichte ab; sie erfaßt sie vielmehr – analog zur metaphysischen Betrachtungsweise des Seins – in ihrer bleibenden und tiefgreifenden Struktur. Die Kapitel 2 und 3 der Genesis sind also nicht historisch im Sinne von »Faktizität« (»événement«), sondern in globaler und struktureller Hinsicht: Sie konturieren eine die gesamte Geschichte durchziehende Erfahrung, um sie auf ihre Ursprünge zurückzuführen und ihre Kontinuität in der menschlichen Genealogie aufzuweisen.

Obgleich sich diese Analyse eines spezifischen anthropologischen und kosmologischen Modells bedient, verfolgt sie keine biologischen, anthropologischen, »wissenschaftlichen« oder kosmologischen Absichten, sondern ein *theologisches* Ansinnen. Der Text will nicht so sehr auf die Fragen antworten: »Wie kam es zur Entstehung des Menschen? Auf welche Weise hat die Materie Gestalt angenommen? Wie hat man sich den Ursprung des Kosmos und des Menschen vorzustellen?« Er zielt eher auf folgende Problemstellungen ab:

»Welcher Sinn kommt dem Menschen innerhalb des Universums zu? Wie ist das Menschsein definiert? Was ist der Sinn der Endlichkeit, der Schuld, des Bösen?« Die Erzählung ist, wie Johannes Paul II. an mehreren Stellen seines »Mittwochskatechismus« betont, »vor allem theologischer Natur und birgt eine starke metaphysische Kraft in sich«.³ Unter anderem enthält der Text eine Reihe filigraner Anspielungen und Verweise auf die Theologie des Bundes: So wie Jakob auf dem Sinai herangezogen und in das versprochene Land geführt wird, so wird der erste Mensch im Garten von Eden geschaffen und angesiedelt. Das Begriffspaar »(den Boden) bebauen und hüten« bedeutet zugleich – wir haben es bereits erwähnt – »(dem Gesetz, dem Bund) dienen und folgen«. Die Weisung an Adam findet ihre Entsprechung im Gesetz, insbesondere im obersten Gebot des Dekalogs. Das Thema Versuchung und Sünde wird in vielen Erzählungen, die um Jakob kreisen, erneut behandelt. Und der Urteilspruch enthält einige Formeln, die an den Fluch für den Ungehorsam (Dtn 28) erinnern.

In diesem Lichte betrachtet, erscheinen Fragen zu den wissenschaftlichen Problemen, wie sie durch Evolutionismus und Polygenismus aufgeworfen wurden, fehl am Platze. Der archaische Text der Genesis beruft sich zwar auf das wissenschaftliche Verständnis seiner Zeit, das von der Idee der Unveränderlichkeit und der Lehre des Monogenismus geprägt ist. Das Ziel des Textes ist jedoch ein anderes: Er will die spezifische Eigenart des Menschen erklären, das Geheimnis seiner Freiheit und seiner Sünde erläutern und seine fundamentalen Beziehungen veranschaulichen. Er zielt darauf ab, so schreibt Johannes Paul II., »den Menschen vom ersten Augenblick seiner Existenz an bei der Suche nach seinem Selbst und seiner Identität mit Gott zu konfrontieren«. Dabei bedient er sich anthropologischer und kosmologischer Beschreibungsmuster. Bereits Augustinus schrieb in *De Genesi ad litteram*: »Im Evangelium ist nirgendwo zu lesen, daß der Herr gesagt habe: Ich schicke euch Paraklit, damit er euch den Lauf von Sonne und Mond erklärt. Er wollte Christenmenschen heranbilden, keine Mathematiker.«⁴ Eine präzise Standortbeschreibung sowohl des biblischen Textes als auch der wissenschaftlichen Forschung ermöglicht ei-

3 Vgl. Johannes Paul II., *Io credo in Dio creatore del cielo e della terra. Catechesi del mercoledì*. Casale Monferrato 1987.

4 Dieser These schließt sich auch Galileo Galilei in einem Brief an den pisanischen Benediktinerabt B. Castelli an: »Die Autorität des Heiligen Geistes setzte es sich zum Ziel, die Menschen von jenen Wahrheiten zu überzeugen, die, weil sie zu ihrem Heil notwendig waren und über jede menschliche Sprache hinausgingen, durch keine andere Kunst und kein anderes Mittel weitergegeben werden konnten als durch den Mund des Heiligen Geistes selbst.« Dieser Ansatz fußt auf der Lehre von der »Wahrheit« der Schrift, wie sie im Rahmen von *Dei Verbum* wieder aufgegriffen wurde: »Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte« (DV 11).

nen fruchtbaren Dialog zwischen Glauben und Wissenschaft, ohne Streitigkeiten, ohne Pflichtverletzungen und ohne Spannungen.

Eine letzte Anmerkung zu Kapitel 2. Das Denken des biblischen Autors ist zweifelsohne *protologisch* inspiriert. Aus den oben angeführten Gründen stellt er den göttlichen Plan (Gen 2) und die archetypische »Urschuld« (Gen 3) an den Anfang. Tatsächlich ist der Plan Gottes an sich transzendent und repräsentiert ein Modell, das der geschichtliche Mensch verwirklichen muß. So gesehen ist dieses Modell aber zugleich auch eschatologisch. Darauf weist nicht nur die berühmte »messianische« Passage von Jes 11,1-9 hin, die die Symbolik von Gen 2 aufgreift. Auch die paulinischen Reflexionen über den vollkommenen Adam, d.h. Christus, können dies bestätigen. Der sündige Mensch, der den göttlichen Plan der Harmonie und der Fülle abgelehnt hat, ist eingeladen, sich zu ihm zu bekehren. Die endgültige Erlösung wird gekommen sein, wenn sich das Band zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Menschen und der Schöpfung und zwischen dem Menschen und seinem Nächsten wieder in vollkommener Harmonie nach dem Beispiel Christi geschlossen hat. Dies wird die Einsetzung des Königreichs Gottes sein, die Herrschaft von Gerechtigkeit und Heil.

Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12-21

Von Karl Kertelge*

RÖM 5 UND DAS PROBLEM DER ERBSÜNDE

Röm 5,12-21 hat im Zusammenhang mit dem Thema der Erbsünde eine nicht unerhebliche Bedeutung.¹ Zwar gebraucht dieser Text wie überhaupt das Neue Testament das Wort »Erbsünde« (*peccatum originale*) nicht. Aber die Art und Weise, wie Paulus von der Sünde und ihrer unheilbringenden Wirkung im Menschengeschlecht spricht und wie die Wirkungsgeschichte der Sünde mit dem »Fehltritt« (V. 15.17.18) des Einen, nämlich Adams, in Verbindung gebracht wird, legt jedenfalls die Vorstellung eines engen, ursächlichen Zusammenhangs zwischen der Sünde Adams und dem Unheil, in dem die Menschen unausweichlich existieren, nahe. Verstärkt wurde diese Vorstellung eines engen, ursächlichen Zusammenhangs zwischen beidem durch die Übersetzung von V. 12d in der Vulgata: *in quo (sc. Adam) omnes peccaverunt*, so daß die Sünde Adams auch schon das Sünder-Sein aller Menschen bewirkte und umfaßte.

Von dieser Textfassung ging bekanntlich Augustinus aus,² indem er mit Röm 5,12 nicht nur den Unheilszusammenhang zwischen Adam und dem ganzen Menschengeschlecht erklärte, sondern in der Auseinandersetzung mit Pelagius das Unheil der Menschen auch auf die von Adam auf seine Nachkommen übertragene Sünde zurückführte. Die gleiche Textfassung von Röm 5,12d hat auch das *Tridentinum* im Dekret über die Erbsünde übernommen und darin angezeigt gefunden, daß durch die Ungehorsamstat Adams nicht nur der Tod und

* Diesem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das der Verfasser bei einem theologischen Symposium der *Congregatio pro Doctrina Fidei* (6.-10. November 1989) über Probleme der Erbsündenlehre in Rom gehalten hat. Die ursprüngliche, vollständige Fassung des Vortrags ist unter dem Titel: Adam und Christus – Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,10-21, in: *Anfänge der Christologie*. FS für F. Hahn. Göttingen 1991, S. 141-153, erschienen und wurde danach abgedruckt in: K. Kertelge, *Grundthemen paulinischer Theologie*. Freiburg 1991, S. 161-173.

1 Vgl. K.H. Schelke, *Paulus – Lehrer der Väter*. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11. Düsseldorf 1956, S. 162: »Röm 5,12-21 ist der locus classicus der Erbsündenlehre geworden.« Zugleich ist P. Stuhlmachers Mahnung zu beachten: Das Rechtfertigungsevangelium des Paulus ist hier »noch ohne die dogmatische Lehre der Erbsünde und Erbtod zu interpretieren«. Dennoch wird auch der Exeget die theologische »Wirkungsgeschichte« dieses Textes nicht übersehen können; vgl. P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6). Göttingen 1989, S. 80.

2 Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, 51,10,11; *Contra duas epistolas Pelag.* 4,4,7. Zur Erklärung vgl. K.H. Schelke, a.a.O., S. 177f.

die körperlichen Strafen auf das Menschengeschlecht übertragen wurden, sondern auch die Sünde selbst, »die der Tod der Seele ist« (DS 1512). Die Übertragung der Sünde wird vom Tridentinum sodann erklärt als »durch Abstammung, nicht durch Nachahmung« erfolgt (*propagatione, non imitatione transfusum*, DS 1513). Mit dieser Erklärung einer Übertragung der Sünde Adams auf seine Nachkommen hat die dogmatische Theologie heute besonders im Blick auf die vorausgesetzte Einheit der Menschheit aufgrund biologischer Herkunft von *einem* Menschenpaar ihre Schwierigkeiten.³ Es müßte dabei untersucht werden, ob und wieweit eine bestimmte *naturwissenschaftliche* Vorstellung von der Einheit der Menschheit für die theologische Aussage des Tridentinums zu fordern ist. Die Richtigkeit und Tragweite einer solchen Vorstellung von der Abstammung aller Menschen von Adam dürfte nicht schon dadurch gewährleistet sein, daß Paulus sie mit einer gewissen Selbstverständlichkeit voraussetzt. Dazu ist jedenfalls zu bedenken, daß bei Paulus auf einer biologischen Erklärung der Einheit der Menschheit kein Gewicht liegt. Von vornherein steht die Rede von Adam und der von ihm betroffenen Menschheit in einem *heils-theologischen* Kontext, der in diesem Abschnitt deutlich und durchgehend durch die überbietende Gegenüberstellung von Adam und Christus angezeigt ist.⁴

Für den Exegeten kann allerdings bei der Behandlung des Themas der Erbsünde nicht im gleichen Maß wie bei Augustinus und im Dekret des Tridentinums der umstrittene Teilvers Röm 5,12d, näherhin die Übersetzung »*in quo*« und eine entsprechende Texterklärung, der Ausgangspunkt sein, sondern die im griechischen Originaltext vorgegebene Formulierung ἐφ' ᾧ (πάντες ἥμαρτον) und ihre Wiedergabe als Konjunktion⁵ mit der Bedeutung einer allgemeinen Kausalbestimmung: »weil alle gesündigt haben«. Diese Aussage bezieht sich dann freilich nicht unmittelbar auf den »einen Menschen« (= Adam) in V. 12a zurück, sondern sie begründet die vorhergehende Aussage in V. 12c: »und so der Tod zu allen Menschen gelangte (wörtlich: hindurchkam), weil ...«. Die Aussage von V. 12d erklärt damit die *allgemeine* Herrschaft des Todes über die Menschen. Daß die allgemeine Todesherrschaft dabei auch mit *der* Sünde zu tun hat, die aufgrund des Sündenfalls Adams in die Welt kam und in ihr ihren Siegeszug antrat, ist dabei nicht zu übersehen.

3 Vgl. hierzu besonders K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (QD 44). Freiburg 1970, S. 42-75. Dort auch der Exkurs von K. Rahner »Erbsünde und Monogenismus«, S. 176-223.

4 Zur Bedeutung der Adam-Christus-Parallele in diesem Zusammenhang siehe ausführlich E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21 (1. Kor 15)* (WMANT 7). Neukirchen 1962. Vgl. auch P. Lengsfeld, *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Wendung bei M.J. Scheeben und K. Barth* (Koinonia 9). Essen 1965.

5 Im Sinne von ἐπὶ τούτῳ ὅτι, d.h. daraufhin, daß alle sündigten; vgl. O. Kuss, *Der Römerbrief I*. Regensburg 1957, S. 228f., sowie H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK 6). Freiburg 1979, S. 162.

Es stellt sich damit die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Aussagen: Die Herrschaft des Todes über die Menschen geht auf die Sünde zurück, die mit Adam ihren Anfang in der Welt genommen hat, und: die Allgemeinheit des Todes entspricht der Allgemeinheit des Sündigens der Menschen. Der springende Punkt ist die Frage: Wie wirkt sich die Sündentat Adams auf das *Sündigen* aller Menschen aus? Der eigentliche Schwerpunkt des ganzen Verses ist allerdings nicht diese Frage, sondern die von Adam her in Gang gekommene Unheilsgeschichte von Sünde und Tod in der Welt, der überbietend die erlösende Tat Christi und die Herrschaft der Gnade entgegengestellt werden. Dies geschieht freilich erst nach der Unterbrechung des in V. 12 begonnenen Gedankens durch V. 13 und 14. Die nachgetragene Begründung in V. 12d erhält damit allerdings einen stärkeren Akzent, als im Gesamtduktus der Adam-Christus-Parallele zunächst erwartet werden konnte. Hierauf haben wir bei der Exegese des Textes zu achten.

Um vom Zusammenhang zwischen Adam und »allen Menschen«, der durch die Sünde gestiftet wurde, richtig sprechen zu können, ist die Bedeutung und der Stellenwert des Begriffs der Sünde in diesem Text (wie überhaupt bei Paulus) herauszuarbeiten. Zugleich ist zu beachten, daß die Rede von der Sünde an dieser Stelle und auch sonst bei Paulus übergriffen und begrenzt wird durch den für den Apostel dominanten Gedanken von der Erlösung in Jesus Christus.⁶ Es stellt sich daher die Frage, welchen besonderen Aspekt das Evangelium von der Erlösung durch die Gegenüberstellung von Adam und Christus und durch die Erinnerung an die schon in Röm 1-3 dargestellte Sündengeschichte der ganzen Menschheit erhält.⁷

RÖM 5,12-21 IM ZUSAMMENHANG MIT DEM VORHERGEHENDEN KONTEXT

Die Gegenüberstellung von Adam und Christus in Röm 5,12-21 darf nicht isoliert betrachtet werden. Sie begegnet im Verhältnis zum vorhergehenden Kontext nicht unvermittelt.⁸ Das zeigt schon am Anfang von V. 12 das überleitende

6 S. Lyonnet, Das Problem der Erbsünde im Neuen Testament, in: *Stimmen der Zeit* 180 (1967), S. 33-39, hier S. 34f.

7 Zum Zusammenhang von Röm 1,18-3,20 und 5,12-21 vgl. besonders E. Ruckstuhl, Die Unheilslast der unerlösten Menschheit im Blick des Neuen Testaments, in: R. Schmid/E. Ruckstuhl/H. Vorgrimler (Hrsg.), *Unheilslast und Erbschuld der Menschheit. Das Problem der Erbsünde*. Luzern/München 1969, S. 45-113, hier S. 53-58 und S. 79f.

8 Die Schwierigkeiten der Einordnung in den Kontext unterstreicht W. Schmithals, Der Römerbrief. Ein Kommentar. Gütersloh 1988, S. 168f., mit U. Luz. Nach Luz, Zum Aufbau von Röm 1-8, in: *ThZ* 25 (1969), S. 161-181, hier S. 179, wäre die Frage der Einordnung von 5,1-12 »wohl die schwierigste aller Fragen, die uns der Aufbau des Römerbriefs stellt.« Einfacher M. Wolter, Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11 (BZNW 43). Berlin 1978, S. 215: »Die Typologie ist eigentlich als Ergänzung zu 5,1-11 verstanden und empfängt von daher ihren Sinn ...«

διὰ τοῦτο. »Deswegen«, d.h.: weil es sich so verhält, wie im Vorhergehenden dargelegt. Paulus hatte in den vorhergehenden Versen von dem Versöhnungswirken Gottes im Tod seines Sohnes gesprochen. Das Versöhnungsthema entspricht dem, was in 5,1 als erste Wirkung des Rechtfertigungsgeschehens genannt wurde: »Da wir nun gerecht gesprochen worden sind aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus.« Hiermit wird deutlich, was in der Rechtfertigungsbotschaft des Paulus seit 3,21⁹ durchgehend sichtbar geworden ist: In der Gerechtsprechung des Sünders handelt Gott erlösend am erlösungsbedürftigen Menschen, und zwar so, daß Person und Geschichte Jesu Christi, näherhin der gekreuzigte Christus, zum geschichtlichen Ort und Angelpunkt des göttlichen Erlösungsgeschehens wird. So sehr vom Alten Testament her deutlich bleibt, daß der Mensch ein Sünder ist und Gott als sein Schöpfer auch sein Erlöser ist, so sehr hebt Paulus zusammen mit der theozentrischen Perspektive der Erlösungsgeschichte betont den geschichtlichen Vermittlungsdienst Jesu Christi hervor. Um der übergeordneten Theozentrik willen, um richtig von Gott als Schöpfer und Erlöser sprechen zu können¹⁰, wird der Tod Jesu als »vermittelndes« Heilsgeschehen in den Blick gerückt. Am Kreuz des Sohnes offenbart sich die Liebe Gottes zu den erlösungsbedürftigen Sündern (5,6-8). Das Erlösungshandeln Gottes zeigt in Jesus Christus seine geschichtliche Wirkung. Es durchbricht in Jesus Christus die Unheilsgeschichte und eröffnet in ihm eine neue Geschichte, die gekennzeichnet ist vom Gegensatz zur Unheilsgeschichte Adams und von ihrer Aufhebung in der Herrschaft der Gnade, der Jesus Christus in seiner Gehorsamstat Raum gegeben hat.

Um die weitreichende Wirkung des erlösenden Handelns Gottes in dieser von ihm geschaffenen Welt darzustellen, dazu stellt Paulus die grundlegende Bedeutung der Christustat am Kreuz der unheilwirkenden Tat Adams gegenüber und läßt so Jesus Christus als den »neuen Adam« erscheinen, zu dem die von Gott Gerechtfertigten im Glauben den neuen Lebenszusammenhang gewinnen.

Für die theologisch-konzeptionelle Einschätzung des Abschnitts Röm 5,12-21 ist danach folgendes festzuhalten:

a) Die leitende theologische Perspektive der Rede von der Sünde Adams und der Sündenverfallenheit der ganzen Menschheit ergibt sich aus dem Zusammenhang dieses Textes mit dem in Röm 1-5 behandelten Thema von der *Rechtfertigung des Sünders* aus Gnade und durch den Glauben. Auch wenn Paulus in Kap. 5-8 verstärkt die Auswirkung der Rechtfertigungsgnade im Menschen aufzeigt, so bleibt für das Sprechen vom gerechtfertigten Menschen doch die

9 Treffend bezeichnet E. Ruckstuhl, a.a.O., S. 51, Röm 3,21-26 als »die Achse des paulinischen Glaubensdenkens«.

10 Vgl. v.a. E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a). Tübingen ⁴1980, S. 128f. (zu Römer 5,6-8).

theologisch-heilsgeschichtliche Perspektive von dem rettenden Handeln Gottes (= »Gerechtigkeit Gottes«) bestimmend.

b) Daher ergibt sich für Röm 5,12-21 als das eigentliche Thema die *Macht*, die die *Gnade Gottes* in Jesus Christus über die Sünden- und Todverfallenheit der Menschen gewinnt. Durch die Gegenüberstellung von Adam und Christus wird die *universale* Dimension der Gnadenherrschaft gegenüber der Sündenherrschaft wirkungsvoll hervorgehoben.

c) Dennoch läßt das dominante Thema der Gnadenmacht Gottes nicht übersehen, daß Paulus mit der *Sünde* als einer noch anhaltenden Wirklichkeit rechnet, die auch das neue Leben des Gerechtfertigten immer noch bedroht. Dies wird besonders in den Appellen an die Glaubenden in Kap. 6-8 erkennbar, den versucherischen Einwirkungen der Sünde (ἐπιθυμίαι, 6,12; 7,7f.; vgl. 13,14) zu widerstehen. Dies ist nur möglich, wenn sie sich in ihrem Handeln von dem Wirken des Heiligen Geistes bestimmen lassen, »der uns gegeben worden ist« (5,5; vgl. 8,1-17).

d) Der Abschnitt Röm 5,12-21 nimmt somit innerhalb der Kap. 1-8 eine gewisse Mittelstellung ein.¹¹ Er verdeutlicht nachdrücklich die universale Wirkung des Erlösungshandelns Gottes in Jesus Christus und zeigt damit den Grund auf, von dem her die in Jesus Christus überwundene Sündenherrschaft hinsichtlich ihrer noch anhaltenden versucherischen Macht auch im Leben des gerechtfertigten Menschen abgewehrt werden kann.

DIE UNIVERSALITÄT VON SÜNDE UND GNADE NACH RÖM 5,12-21

Die theologische Tragweite der Adam-Christus-Parallele

Auch wenn Paulus in Röm 5,12 mit der überleitenden Konjunktion διὰ τοῦτο einen gewissen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden anzeigt, so bleibt die Verbindung im Kontext doch nur lose auf das Thema der Rechtfertigung und Versöhnung in 5,1-11 bezogen.¹² Allerdings nimmt der in V. 12 intendierte Adam-Christus-Vergleich mit seiner christologischen Intention deutlich genug den in V. 6-11 betonten Grund des Versöhnungshandelns Gottes im Tod seines Sohnes (V. 10) auf und entfaltet diesen jetzt hinsichtlich seiner universalen Bedeutung. Die Adam-Christus-Parallele gibt dem ganzen Abschnitt V. 12-21 sein besonderes Gepräge.¹³

Zweifellos setzt Paulus bei der Gegenüberstellung von Adam und Christus in Röm 5,12-21 die Geschichte vom Sündenfall in Gen 3 voraus. Grundlegend für

¹¹ Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer I (EKK VI, I). Zürich/Neukirchen ²1987, S. 307.

¹² Vgl. H. Schlier, a.a.O., S. 158f.: »eine unprägnante Übergangspartikel«.

¹³ Zum Gedankengang des ganzen Abschnitts siehe K. Kertelge, a.a.O., S. 166-169.

die Adam-Reflexion des Apostels ist der Folgezusammenhang von Sünde und Tod. Der Sündenfall Adams hat der Sünde Eingang in die Welt verschafft und ihr zur allgemeinen Herrschaft verholfen. Dies ist nicht mehr unmittelbar aus Gen 3 abzuleiten, sondern allenfalls aus der unheilvollen Urgeschichte des Menschen in Gen 1-11 zu erschließen, insofern die Geschichte der Menschen den Folgezusammenhang von Sünde und Tod ständig von neuem realisiert. Zu einer ausdrücklichen Reflexion über die Ursächlichkeit der Sünde Adams im Verhältnis zur Sündigkeit aller Menschen kommt es dabei nicht. Noch weniger bietet die im Alten Testament beschriebene Urgeschichte der Menschheit eine Perspektive im Sinne der paulinischen Adam-Christus-Parallele. (Von einer impliziten Messianologie des als »Protoevangelium« gedeuteten Gotteswortes in Gen 3,15¹⁴ wird hier wegen der methodischen und hermeneutischen Schwierigkeit dieser Deutung abgesehen, zumal sie auch nicht die Relation Sündner-Erlöser betrifft.)

Um Adam als Urheber des Sünde-Tod-Zusammenhangs anzusehen, der auf seine Nachkommen übergegangen ist, hat Paulus sich auf eine entsprechende Interpretation im Frühjudentum stützen können, die zum Teil in der Weisheitsliteratur vorbereitet war.¹⁵ So die Klage in 4 Esr 7,118: »Ach Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen.«¹⁶ Vorausgesetzt ist also ein Wirkzusammenhang zwischen Adam und seinen Nachkommen, der nicht näher beschrieben wird. Aber es liegt nahe, zur Erklärung dieses Zusammenhangs an die im biblisch-jüdischen Denken verbreitete Vorstellung von der »korporativen Persönlichkeit« zu denken.¹⁷ Der Stammvater bestimmt immer auch das Geschick der von ihm abstammenden Nachkommenschaft. Die sachliche Berechtigung dieser Vorstellung hängt im biblisch-christlichen Denken allerdings nicht von der naturwissenschaftlichen Nachweisbarkeit einer so vorausgesetzten biologischen Abstammung ab, sondern von der Intention dieser Überlieferung, ein Volk bzw. auch die ganze Menschheit aufgrund der nicht zu leugnenden Heils- und Unheilsgeschichte, in die die einzelnen verflochten sind, als eine *geschöpfliche Einheit* zu denken, die sich in einer vom biblischen Schöpfungsgedanken bestimmten »Urgeschichte« konkretisiert.

Auch *Paulus* rechnet mit Adam als einer zugleich geschichtlichen und schöpfungstheologisch repräsentativen Ur-Persönlichkeit, deren Handeln sich

14 Vgl. J. Scharbert, Genesis 1-11 (Die Neue Echter Bibel). Würzburg 1983, S. 57f.

15 Hierzu ist auf Weish 2,23f. und Sir 25,24 hinzuweisen. An letzter Stelle wird das Sünde-Tod-Verhängnis der Menschheit allerdings auf *Eva* zurückgeführt (vgl. auch ApkMos 14).

16 Vgl. auch 4 Esr 3,21.26; 7,116.

17 Vgl. hierzu J. de Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der »Korporativen Persönlichkeit« in der Heiligen Schrift. Köln 1962; J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (QD 37). Freiburg 1968, verweist dafür auf das Solidaritätsbewußtsein im altisraelitischen »Clandenen«.

aufgrund des Schöpfungswerkes Gottes für alle Menschen und in allen Menschen auswirkt. Durch das Fehlhandeln des »Einen« ist die positive Zielsetzung der ganzen Schöpfung in Frage gestellt. Paulus kann diese weitreichende Konsequenz allerdings erst aufgrund der Einsicht in die äonenwendende Tat Gottes in Tod und Auferweckung Christi ziehen. Von hier aus, von der Konstituierung der »neuen Schöpfung« in Christus, wird das Unheil der ganzen Schöpfung, das sich im Schicksal des Menschen und in seiner tiefen Erlösungsbedürftigkeit konzentriert, erst ansichtig und aussprechbar.

Während sich für die Schicksalsgemeinschaft Adams und der Adamiten religionsgeschichtlich relevante Vorgaben vor allem im frühjüdischen Schrifttum finden,¹⁸ läßt sich die *Aufhebung* der Unheilsgeschichte durch einen »zweiten Adam«, der dem ersten Adam antitypisch entspricht und selbst die Perspektive einer neuen, erlösten Menschheit begründet, nicht im religionsgeschichtlichen Umfeld des Paulus nachweisen.¹⁹ Offenkundig hat Paulus die Adam-Christus-Parallele gezielt in soteriologisch-heilsgeschichtlicher Absicht entwickelt, um die Tragweite des in Tod und Auferweckung Christi begründeten Heilswerkes Gottes zu verdeutlichen. Die Parallelisierung des christologisch begründeten Heilswerkes mit der Unheilsgeschichte Adams und seiner Nachkommen sollte also dazu dienen, die durchgreifende und neuschaffende Kraft der Gnade Gottes hervorzuheben und damit auch die unheilwirkende Sünde der Menschen als den eigentlichen Bezugspunkt des Erlösungswerkes Christi zu beleuchten. Diese indirekte Absicht der paulinischen Interpretation, die Mächtigkeit der Sünde hervortreten zu lassen, sollte unter dem Eindruck der eigentlichen soteriologischen Ausrichtung der Verkündigung und Lehre des Apostels nicht übersehen werden.

Sünde und »Erbsünde« in Röm 5,12-21

Offenkundig hat Röm 5,12-21 für das Verständnis von »Sünde« eine fundamentale Bedeutung. Paulus gebraucht das Wort ἁμαρτία im Singular, in unserem Text sechsmal, davon betont gleich in V. 12 zweimal; zudem verwendet er weitere Derivate vom gleichen Stamm (ἁμαρτάνειν: V. 12d.14.16a, ἁμαρτωλός: V. 19) sowie als weitere Termini παράβασις (V. 14), παράπτωμα (V. 15. 16.17.18.20) und παρακοή (V. 19), die durchweg (mit Ausnahme von V. 16b) den Fehltritt Adams bezeichnen. Die Verwendung von ἁμαρτία bleibt dabei allerdings leitend. Es fällt auf, daß dieses Wort (im Singular) vorher im Römer-

¹⁸ Vgl. besonders D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (RNT). Regensburg 1985, S. 115f.: »Adams Sünde und die Folgen nach jüdischer Überlieferung«. Vgl. auch H. Schlier, a.a.O., S. 183-189, zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Adam-Vorstellung; P. Schäfer, Art. »Adam II. Im Judentum«, in: TRE I (1977), S. 424-427, sowie W. Schmidhals, a.a.O., S. 171-173.

¹⁹ O. Betz, Art. »Adam I.«, in: TRE I (1977), S. 414-424, hier S. 416.

brief nur dreimal begegnet (3,9.20 und 4,8 in einem AT-Zitat, zudem einmal im Plural in 4,7 – ebenfalls in einem AT-Zitat). Umso mehr überrascht das sehr häufige Vorkommen des Wortes in Kap. 6-8: 36mal (mit Ausnahme von 7,5 regelmäßig im Singular). Dieser Befund ist umso bedeutsamer, als das Wortvorkommen in den anderen Paulusbriefen, die hierzu vergleichbar wären, relativ spärlich bleibt (1 Kor; 2 Kor; Gal; 1 Thess insgesamt neunmal).

Es zeigt sich also, daß Paulus von der Sünde mit besonderem Nachdruck in Röm 6 und 8 spricht, um die Glaubenden vor dem *Rückfall* unter die alte Sünde zu warnen und sie an die Macht der Gnade zu erinnern, die sie den Kampf gegen die Sünde bestehen läßt. (Röm 7 nimmt zwischen den Kapiteln 6 und 8 eine besondere Stellung ein, da Paulus hier gleichsam die »Psychologie« der Sünde im Zusammenhang mit dem Versagen des Gesetzes und der Schwäche der menschlichen Natur beschreibt, und zwar im Rückblick auf die Situation der Unerlöstheit.) So sehr Sünde durch die Erlösungstat Jesu Christi eine in ihrem Anspruch und in ihrer endgültigen Erfolgsaussicht überwundene Wirklichkeit ist, so wenig läßt Paulus die noch anhaltende Widerständigkeit der Sünde aus dem Auge. Sie ist immer noch stark genug, um die Hinwendung zu Christus und die Lebensorientierung der Glaubenden an ihm zu hindern.

Daher ist es nicht überraschend, daß Paulus in Röm 5,12-21 noch einmal an die mit Adam begonnene Unheilsgeschichte der Sünde erinnert, nachdem er zuvor bereits die neuschöpferische Wirklichkeit der Rechtfertigungsgnade beschrieben hat, deren universal durchgreifende Macht er jetzt in diesem Abschnitt ausdrücklich herauszustellen sucht. Daß er dabei die Sünde als die die Menschen beherrschende Unheilmacht in den Vordergrund stellt, läßt nicht übersehen, daß diese mit der Sündentat Adams ursächlich in einen Zusammenhang gebracht wird. Die durchgehende Verbindung der πάντες (V. 12.18) bzw. der πολλοί (V. 15.16.19) mit Adam (wie andererseits in V. 15-19 auch mit Christus) zielt darauf, das Sünder-Sein der Menschen bei aller Eigenverantwortlichkeit des Sünders für seine Sünden in einem überindividuellen, menschheitsgeschichtlichen Zusammenhang zu verankern, dessen geschichtlicher Anfang mit der Sünde Adams bezeichnet wird.

Über diese heils- und universalgeschichtliche Gesamtsicht von der erlösungsbedürftigen Situation der Menschheit vor und ohne Christus hinaus stellt sich die Frage, ob und wieweit der von Paulus festgestellte überindividuelle Unheilzusammenhang zwischen Adam und der ganzen Menschheit auch anthropologisch weiter aufzuschlüsseln ist. Wie wird der einzelne Mensch zum Sünder? Nur aufgrund seines eigenen Sündigens gegen das Gebot Gottes oder nicht auch schon im voraus zu seiner eigenen Fehltat von Geburt her, also dadurch, daß er naturnotwendig und mit seiner geschöpflichen Konstitution an der Folgegeschichte der Sünde des ersten Menschen mitträgt? Paulus gibt hierzu in Röm 5,12-21 und auch sonst keine direkte Auskunft. Wenn diese Frage aber nun doch an unseren Text herangetragen wird, und zwar besonders an

V. 12, ist dazu sicher die theologische Tragweite dieses Textes zu beachten. Aus dem Zusammenhang der vier Teilsätze in diesem Vers ergibt sich zunächst, daß die durch die Fehltat Adams begründete Macht der Sünde in der Welt sich an allen Menschen in der Weise der Todverfallenheit auswirkt. Die allgemeine Todverfallenheit wird in V. 12d auf das Sündigen aller Menschen zurückgeführt. Daß der Mensch sündigt, ist gewiß ein von ihm zu verantwortendes Fehlverhalten und nicht einfach Schicksal. Zugleich bleibt aber der Rückbezug der persönlichen Sünde jedes einzelnen auf die Einwirkung der von Adam her agierenden Sündenmacht bei allen Menschen erhalten. Als Glied der ganzen Menschheit wird der einzelne daher zum Sünder, weil er sich aus der Solidarität mit allen Menschen von sich aus nicht ausschalten kann, sondern diese sogar positiv in seinem eigenen Fehlverhalten bestätigt. Zwischen der Aussage von V. 12a und V. 12d besteht also kein direkter Gegensatz. Vielmehr bleibt das für alle Menschen konstatierte Sündigen zutiefst ermöglicht und getragen von der Sündenmacht, die durch Adam in die Welt kam.

Dieser Zusammenhang wird auch in V. 19 bestätigt: »durch den Ungehorsam des einen (Adam) wurden die Vielen zu Sündern gemacht ...« Diese Aussage faßt die beiden Teilaussagen von V. 12a und 12d in einem zusammen. Das »Wie« dieses »Gemacht-werdens« (κατεστάθησαν) bleibt ungeklärt. Vom geschichtlichen Denken des Paulus her ist hierfür allerdings eher an ein Eingebunden-Sein jedes einzelnen in eine gesamt menschliche Geschichte zu denken, die von ihrem »Einheitspunkt« in Adam her als Heils- bzw. Unheilsgeschichte bestimmt wird.

FOLGERUNGEN FÜR DIE LEHRE VON DER SÜNDE UND ERLÖSUNG

Eine systematisch-theologische Reflexion zum Thema Sünde und Erlösung, die das biblische Zeugnis zur Begründung ihrer positiven Aussagen einzuholen bemüht ist, hat die unterschiedlichen hermeneutischen Ausgangspositionen im biblischen Zeugnis einerseits und in der kirchlichen Lehrüberlieferung andererseits zu berücksichtigen. Daher wird man auch zur Erbsündenlehre die Bedeutung und theologische Tragweite des hierzu gewiß einschlägigen paulinischen Zeugnisses in Röm 5 nicht schon dadurch nachgeholt finden, daß dieses Zeugnis mit einer wichtigen Teilaussage, nämlich von Röm 5,12, in der vom Tridentinum definierten Lehre der Kirche zitiert und zur Erklärung herangezogen wird. Mit dieser Stelle und ihrem Kontext kann auch der theologische »Überschuß« dieser Stelle, die im Konzilsdekret ja nur unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt berücksichtigt wurde, für eine weitere Behandlung theologischer Detailfragen wichtig werden. Stärker als im Konzilsdekret erkennbar wird, spricht Paulus von einer abgründigen Verlorenheit des Menschen an die Macht der Sünde vor und ohne Christus, die gewiß in seiner Soli-

darität mit der ganzen erlösungsbedürftigen Menschheit ihren Grund hat, die aber als solche nicht schon von Natur her, sondern von Christus her ansichtig wird, in dem zugleich auch ihre Aufhebung wirksam wird. Als von Christus überwundene Sünde offenbart sie ihre tiefe Unheilsdimension.

Daher ist es auch die Aufgabe der Kirche, nicht die Sünde zu predigen, sondern die durch Christus überwundene Sünde. Glaubensgegenstand ist die Sünde, auch die sogenannte »Erbsünde«, nur als in der Gnade Gottes aufgehobene Sündenschuld. »*Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum.*« Dieser Zusammenhang von Sünde und Erlösung bleibt auch im Dekret des Tridentinum über die »Erbsünde« gewahrt; denn es erhält seine volle Bedeutung erst durch das folgende Dekret über die Rechtfertigung des Sünders.

Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie

Von Siegfried Wiedenhofer

DIE GEGENWÄRTIGE LAGE UND IHRE VORGESCHICHTE

Die gegenwärtige Lage der Erbsündentheologie¹ ist unübersichtlich. Diese Unübersichtlichkeit hängt mit der allgemeinen Entwicklung der neueren katholischen Theologie engstens zusammen.

Sofern in der historischen und systematischen Selbstvergewisserung der Theologie in den fünfziger und sechziger Jahren die gesamte kirchliche und theologische Tradition neu in den Blick kam und auch die eigenständige normative Kraft der Heiligen Schrift wiederentdeckt wurde, mußte auch in der Erbsündenlehre zunächst die Identitätsfrage neu aufbrechen: Welches ist der eigentliche Gehalt der kirchlichen Erbsündenlehre, wenn die scheinbar zeitlosen Aussagen der neuscholastischen Theologie weder durch die historisch wiederentdeckte Tradition noch durch die historisch-kritisch ausgelegte Schrift einfach bestätigt werden? Der größte Teil der Diskussion dieser Jahrzehnte ist mit dieser innertheologischen und innerkirchlichen Fragestellung der Identität, Erneuerungsbedürftigkeit und Kontinuität der Erbsündenlehre beschäftigt. Diese erneute Selbstvergewisserung der Theologie war freilich zugleich auch durch die Veränderung der kirchlichen und theologischen Außenbeziehungen, vor allem durch einen ständig fortschreitenden Austausch mit den repräsentativen Kräften und Erscheinungen der neuzeitlichen Welt notwendig geworden. In der Erbsündenlehre waren es vor allem die Erkenntnisse und Theorien der Naturwissenschaften, der Biologie (Evolutionstheorie) und der Paläontologie, die die Theologen zu einer kritischen Befragung ihrer eigenen Vorstellungen zwangen, weil jene mit diesen nicht mehr harmonisierbar erschienen.

¹ Vgl. vor allem folgende Übersichten: J.L. Connor, *Original Sin. Contemporary Approaches*, in: *Theological Studies* 29 (1968), S. 215-240; H. Haag, *The Original Sin Discussion, 1966-1971*, in: *Journal of ecumenical studies* 10 (1973), S. 259-289; A. Vanneste, *Où en est le problème du péché originel?*, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 52 (1976), S. 143-161; B.O. McDermott, *The Theology of Original Sin. Recent Developments*, in: *Theological Studies* 38 (1977), S. 478-512; S. Ubbiali, *Peccato personale e peccato originale*, in: *Scuola cattolica* 107 (1977), S. 450-488; B. Mondin, *Il peccato originale nella teologia contemporanea*, in: *Euntes docet* 30 (1977), S. 50-84; A. de Villalmonste, *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*. Salamanca 1978; W. Eichinger, *Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze*. Frankfurt/Bern/Cirencester 1980; H.M. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*. Regensburg 1983; M. Seybold, *Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik*, in: A. Ziegenaus/F. Courth/P. Schäfer (Hrsg.), *Veritati Catholicae*. FS Leo Scheffczyk. Aschaffenburg 1985, S. 265-280; S. Wiedenhofer, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*, in: *Theologische Revue* 83 (1987), S. 353-370.

Diese erste Phase der neueren Erbsündentheologie führte in der Hauptsache zu zwei Resultaten. Auf der einen Seite – charakteristisch eher für die Mehrheitsmeinung – kam es zu theologisch-systematischen Neuinterpretationen der Erbsündenlehre, die ausdrücklich sowohl den Verstehensbedingungen der Gegenwart als auch den Voraussetzungen der biblischen und dogmatischen Tradition genügen wollten. Der wahrscheinlich erfolgreichste Versuch einer solchen Neuformulierung der Erbsündentheologie stammt von dem niederländischen Theologen Piet Schoonenberg. Er wurde sogleich in die in mehrere Sprachen übersetzte umfangreichste katholische Dogmatik der Nachkonzilszeit *Mysterium Salutis* aufgenommen.² Schoonenberg versuchte die Erbsünde als universale, den aktuellen Sünden vorgängige Solidarität in der Sünde zu denken und diese Solidarität auf der Ebene des Personalen und Moralischen (und nicht mehr auf der Ebene des Naturhaften) anzusiedeln. Dazu muß er allerdings einen neuen Begriff entwickeln: den Begriff des inneren Situiertheits. Erbsünde sei letztlich nichts anderes als ein solches »sündiges Situiertheits« der menschlichen Person. Dieses Situiertheits ist erstens ein Ergebnis der vorangegangenen Geschichte, konkret der Situation, die durch die freien sündigen Taten der anderen geschaffen worden ist, nicht ein Produkt der eigenen persönlichen Sünden und auch nicht eine persönliche Haltung – hat also den Charakter eines vorgegebenen Zustands. Das Situiertheits ist zweitens eine innere Bestimmtheit der Person durch diese Situation, nicht bloß ein mechanischer Zwang durch das äußere Milieu – hat damit wirklich den Charakter des Unheils und der Sünde. Dieses Situiertheits ist drittens ein Appell, der nach existentieller Aktualisierung drängt, der aber die Freiheit der personalen Entscheidung nicht aufhebt. Auf der anderen Seite – charakteristisch eher für eine Minderheit – kam es unter dem Druck der historisch-exegetischen Begründungsnot und im systematischen Kontext eines forciert personalistischen Denkens (zum Teil auch mit einem gewissen optimistischen Weltgefühl verbunden) aber auch zu einer mehr oder minder eindeutigen theologischen Ablehnung der Erbsündenlehre als einer Fehlentwicklung der Theologie.³

Im heutigen Rückblick erscheint diese erste Phase als ambivalent. Auf der einen Seite dürfte für alle gegenwärtige und zukünftige Erbsündentheologie gelten, daß sie sich auch historisch-theologisch ausweisen können muß. D.h. daß zum einen die Äußerungen der biblischen und der theologischen Tradition nicht mehr einfach auf eine bestimmte Dogmatik hin funktionalisiert werden dürfen und daß einzelne Elemente der Überlieferung nicht isoliert rezipiert

2 P. Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* II. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 845-938.

3 H. Haag, Geleitbrief, in: U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie. Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 5-7; A. de Villalmonste, El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975). Salamanca 1978, S. 552f.; A. Villalmonste, El pecado original: perspectivas teológicas, in: *Naturaleza y Gracia* 30 (1983), S. 237-256.

werden dürfen. Die ganze Überlieferungsgeschichte des kirchlichen Glaubens ist die Quelle und Norm des Glaubens. Auf der anderen Seite ist inzwischen aber auch deutlich geworden, daß ein solcher historischer Ausweis immer im Rahmen bestimmter systematischer Voraussetzungen und praktischer Interessen erfolgt. In die historisch-theologische Kritik der kirchlichen und theologischen Erbsündenlehre der sechziger und siebziger Jahre ist (wie heute sichtbar ist) in der Tat unterschwellig eine ganze Reihe von Voraussetzungen eingegangen, die zu den Grundbedingungen des neuzeitlichen, aufgeklärten Bewußtseins gehören: der optimistische bürgerliche Fortschrittsglaube gehört ebenso dazu wie der bürgerliche Individualismus, das wissenschaftlich-technische Weltverständnis ebenso wie der neuzeitliche Rationalismus.

In den siebziger und achtziger Jahren kommt es umgekehrt zu einer Art Wiederentdeckung des Erbsündendogmas auf breiter Front. Das dürfte vielleicht auch mit einem Schwerpunktwechsel in der Theologie zusammenhängen. Nachdem die Identitätsprobleme der Theologie und der Kirche in der Konzilszeit vor allem innertheologisch und innerkirchlich thematisiert worden waren, wurde in der späteren Nachkonzilszeit immer unübersehbarer, daß diese Identitätsprobleme ganz wesentlich auch mit dem Bruch zwischen Kirche und moderner Gesellschaft, zwischen christlichem Glauben und modernem, säkularisiertem und pluralistischem Bewußtsein zu tun haben. Im Rahmen der nun verstärkt einsetzenden Aufarbeitung der prekären Außenbeziehungen von Kirche und Theologie, im Gespräch mit den verschiedenen Formen gegenwärtiger Philosophie, mit den Humanwissenschaften, den Naturwissenschaften, aber auch in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und kulturellen Kontexten von Kirche und Theologie, konnte nun unter anderem offensichtlich auch die Erfahrung gemacht werden, daß mindestens das, wovon die Erbsündenlehre spricht, eine vielfältige menschliche und gesellschaftliche Realität ist, die nicht übersehen oder verdrängt werden darf. Deshalb dominieren in dieser zweiten Phase systematisch-theologische Versuche eines Neuverständnisses der Erbsündenlehre im Gespräch mit nichttheologischen Partnern oder Kontexten, ohne daß damit die innertheologische Fragestellung völlig in den Hintergrund getreten wäre. Soweit sich diese heutige Erbsündentheologie überschauen läßt, scheint für sie charakteristisch, daß sie in eine Pluralität von Ansätzen auseinanderfällt.

HAUPTTYPEN HEUTIGER ERBSÜNDENTHEOLOGIE

Erbsünde als Solidarität in der Sünde (theologisches Paradigma)

Es gibt auch heute noch einen Typ von Erbsündentheologie, der weniger an einem nach außen gerichteten und deshalb philosophisch und wissenschaftlich

zu vermittelnden neuen Verständnisangebot der Erbsündenlehre interessiert ist, sondern vielmehr eine Neuauslegung des Erbsündendogmas für die innerkirchliche Öffentlichkeit unternimmt, die vor allem die Identität und Kontinuität des biblischen und kirchlichen Glaubens deutlich machen soll. In der Regel wird hier eine theologische Hermeneutik vorausgesetzt, die die zu bewahrende Substanz des Dogmas von seinen kontingenten geschichtlichen Ingredienzien unterscheidet, die aber auch auf der Möglichkeit einer Neuinterpretation eines Glaubensinhalts aus dem Gesamtzusammenhang des kirchlichen Glaubens heraus beharrt. Gute Beispiele für diesen Typ liefern die französischen Theologen G. Martelet und J. Bur, die in ihren Erbsündentheologien⁴ davon ausgehen, daß nach heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis der erste Mensch der Wissenschaft nicht der Adam der Bibel sein kann, daß im Rahmen heutiger Exegese die Sündenfallgeschichte nicht mehr historisierend verstanden werden darf und daß die heutige Theologie die Einheit des göttlichen Heilsplanes wiederentdeckt hat. Um angesichts solcher Ausgangsdaten die Substanz des Erbsündendogmas ohne die nicht mehr akzeptablen Begleitvorstellungen der (neu)scholastischen Theologie und des traditionellen Katechismus zu bewahren, wird die Erbsünde als interpersonale Solidarität in der Sünde verstanden, die sachlich in der Einheit und Identität der menschlichen Natur begründet ist und die historisch bis in die Ursprünge des Menschseins zurückreicht (Ursünde), von der aber nur im Ausgang von der Christologie und Soteriologie geredet werden kann. Die Erbsündenlehre ist also eine Aussage über das Wesen des Menschen, die Ursünde gewissermaßen die offenbarte Tiefe der aktuellen Sünde, der Archetyp der Natur der Sünde. Dieser Ansatz hat den Vorteil, daß er die Ursprungssünde als den bloßen Anfang der Geschichte einer universal sündhaften Menschheit begreifen kann, also weder Adam für die Erbsünde hauptverantwortlich machen muß (alle sind mitverantwortlich für die zunehmende Sünde der Welt) noch eine biologische Ursprungseinheit der Menschheit in Adam (und damit einen Monogenismus) behaupten muß (das Dogma behauptet nur die Einheit und Solidarität der Menschheit in Sünde und Erlösung). Dementsprechend können nun auch die traditionellen Vorstellungen von der Berufung des Menschen zum Heil und von den Folgen der Sünde differenziert werden: Das Paradies ist eine nach rückwärts gewandte Prophetie als symbolische Präfiguration des himmlischen Paradieses im ewigen Leben. Konkupiszenz, Tod und Leiden gehören zur Natur des Menschen; sie erhalten durch die Sünde aber eine andere Bedeutung. Erleichtert wird diese Neuinterpretation durch die Betonung der Einheit des göttlichen Heilsplanes mit einer kosmisch verstandenen Christologie (Irenäus Augustinus sozusagen vorziehend): die Liebe Gottes, nicht die Sünde ist das Zen-

4 G. Martelet, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort* (Théologies). Paris 1988; J. Bur, *Le péché originel. Ce que l'Eglise a vraiment dit* (Théologies). Paris 1988.

trum des Glaubens, die Vergöttlichung des Menschen ist zentraler als die Versöhnung.

Wenn dieses theologische Paradigma auch in der Vermittlung nach außen hin versagt und wenn auch die theoretische Vermittlung der Einheit der menschlichen Natur mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des einzelnen im Begriff der Solidarität in der Sünde weiterhin ein unerledigtes Problem bleibt,⁵ so ist doch dieser genuin innertheologische Ansatz, Sünde und Erbsünde von der Soteriologie, von der Christologie und von der einen göttlichen Heilsökonomie her zu verstehen, für jede zukünftige Erbsündentheologie wichtig, mindestens aber eine notwendige Korrektur gegen jede hamartiozentrische Theologie.

Erbsünde als Zwang strukturellen gesellschaftlichen Unrechts (soziologisches Paradigma)

Unter dem Eindruck der Erfahrung vom Zwangscharakter der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Unterdrückung in Lateinamerika hatte in der dort entwickelten Befreiungstheologie auch das Verständnis der Sünde eine bedeutsame Erweiterung (gegenüber ihrer personalistischen Engführung in der Zeit vor dem Konzil) erfahren. Sobald diese Realität des umfassenden gesellschaftlichen Unrechts im befreienden Licht des Evangeliums neu gelesen wird, muß die Rede von der persönlichen Sünde um die Rede von der sozialen Sünde ergänzt werden. In einer solchen befreiungstheologischen Perspektive ist die gesellschaftlich institutionalisierte Ungerechtigkeit und Gewalt, die einerseits Folge individuellen sündigen Handelns sind, andererseits als gesellschaftliche Strukturen und Institutionen sich so verselbständigt haben, daß sie das Handeln des einzelnen nun umgekehrt knechten und bestimmen, eine wichtige Form der Sünde, eine strukturelle oder soziale Sünde. Der doppelten Sünde entspricht eine doppelte Befreiung: die Umkehr des einzelnen und die Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen.⁶ Die theologische Einbeziehung des

⁵ Vgl. dazu auch W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, S. 116-139. Deshalb wird faktisch einmal die eine, das andere Mal die andere Seite in den Vordergrund gerückt: vgl. die Versuche von P. Schoonenberg (a.a.O.) und A.-M. Dubarle, die ebenfalls von einer Solidarität in der Sünde bzw. von der Sünde der Welt sprechen: A.-M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*. Paris 1983, S. 89-165, mit den Versuchen von M.-M. Labourdette, *Le péché originel*, in: *Revue Thomiste* 83 (1983), S. 357-393; Ders., *Le péché originel dans la tradition vivante de l'Eglise*, in: *Revue Thomiste* 84 (1984), S. 357-398; Ders., *Aux origines du péché de l'homme, d'après saint Thomas d'Aquin*, in: *Revue Thomiste* 85 (1985), S. 357-398; J. Nicolas, *Le péché originel et le problème du mal*, in: *Revue Thomiste* 89 (1989), S. 289-308.

⁶ Vgl. etwa das Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979. Bonn 1979, Nr. 28-30; außerdem Nr. 487, Nr. 1258; G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*. München/Mainz 1973, S. 168-172 (Salamanca 1975); C. Boff/L. Christo, *Pecado social y conversión estructural*. Bogotá 1978; L. Boff/C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*. Düs-

gesellschaftlichen Charakters des Menschseins und die Erfahrung und Einbeziehung des Zwangscharakters gesellschaftlicher Unrechtsstrukturen führen in der Rede von der sozialen oder strukturellen Sünde faktisch zur Wiederentdeckung jener gläubigen Erfahrungen, die auch der Erbsündenlehre zugrunde liegen.⁷

Denn was in der Erbsündenlehre und im Erbsündendogma auf den Begriff gebracht worden ist, ist auf der einen Seite nichts anderes als ein Bündel der Grunderfahrungen von Sünde, die in der jüdischen und in der christlichen Bußtradition immer eine große Rolle gespielt haben, Erfahrungen, die unbestreitbar sind, weil sie jeder Gläubige machen kann und macht. Es handelt sich erstens um die Erfahrung des vor das Angesicht des lebendigen Gottes gestellten gläubigen Bewußtseins, daß die Sünde bzw. die Verfehlung nicht nur das Bewußtsein, sondern auch das Sein des Menschen betrifft. Sünde hat zwar mit subjektiver Zurechnung zu tun (Schuldbewußtsein, Gewissen), aber sie überschreitet auch zugleich das subjektive Selbstverständnis; sie besitzt eine ontologische Tiefe. Deshalb bemißt sich das Sündersein nicht allein am subjektiven Schuldbewußtsein. Sich zu seiner Sünde zu bekennen, setzt vielmehr immer Umkehr und Bewußtseinsänderung voraus. Es handelt sich zweitens um die Erfahrung, daß Sünde bzw. Verfehlung nicht nur die Tat eines individuellen Subjektes ist, sich nicht in individueller Schuld erschöpft, sondern auch eine kollektive Dimension hat. Der Sünder ist nicht nur ein Ich, sondern auch ein Wir. Sündersein ist immer auch – manchmal offenkundig, manchmal verborgen – ein Mithandeln, Zusammenwirken, ein Hineinziehen und Hineingezogenwerden. Und es handelt sich schließlich drittens um die Erfahrung, daß Sünde bzw. Verfehlung nicht nur die freie Tat einer Person bzw. eine vom Menschen gestaltete Situation ist, sondern daß sie auch eine dämonische Macht ist, die ihn verführt, vergewaltigt und gefangen hält. Sünde hat daher auch mit tragischer Verstrickung zu tun.⁸

seldorf³ 1988 (Petrópolis 1986), S. 76ff.; J. Sobrino, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung, in: *Concilium* (D) 22 (1986), S. 111-119; J.I. Gonzalez Faus, Pecado estructural. Pecado del mundo, in: *Revista latinoamericana de teología* 3 (1986), S. 83-102; zur Diskussion ausführlicher M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart. Frankfurt/Main² 1983, S. 232-288; Ders., Die »soziale Sünde« und ihr Bekenntnis, in: *Concilium* (D) 23 (1987), S. 124-131; H. Kessler, Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie. Freiburg/Basel/Wien 1987, S. 22-32; J. Fuchs, Strukturen der Sünde, in: *Stimmen der Zeit* 113 (1988), S. 613-622; J. Gründel, Schuld und Versöhnung. Mainz 1985, S. 108-126; P. Watté u.a., Pêché collectif et responsabilité. Brüssel 1986; M. Schooyans, Dérives totalitaires et »structures de péché«. A propos de l'encyclique »Sollicitudo rei socialis«, in: *Nouvelle revue théologique* 110 (1988), S. 481-502; P.T. McCormick, Human Sinfulness: Models for a Developing Moral Theology, in: *Studia moralia* 26 (1988), S. 61-100.

⁷ Dies ist auch von Befreiungstheologen so verstanden worden. Vgl. etwa R. Muñoz, Nueva conciencia de la iglesia en América latina. Salamanca 1974, S. 102-105; J. Comblin, Das Bild vom Menschen. Düsseldorf 1987, S. 223-226 (Petrópolis 1985).

⁸ Vgl. dazu P. Ricoeur, Die »Erbsünde« – eine Bedeutungsstudie, in: Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II. München 1974, S. 140-161, 156f.; vgl. auch Ders., Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. Genf 1986.

Der zweite Aspekt des Sündenverständnisses, der ebenfalls in die Erbsündenvorstellung aufgenommen worden ist und der in der Rede von der sozialen oder strukturellen Sünde neu entdeckt worden ist, ist der materielle Aspekt der Sünde. Gegen ein individualistisches, einseitig personalistisches und spiritualistisches Verständnis der Sünde (dem die Erbsündenvorstellung zwangsläufig unverständlich werden mußte) ist hier unter neuen gesellschaftlichen Bedingungen wiederentdeckt worden, was zur frühesten Sündenerfahrung gehört hatte: das Vergehen als Makel und als Befleckung, die wie ein Aussatz oder ein Schmutz alle Lebensbereiche überzieht.⁹

Diese Rede von der sozialen oder strukturellen Sünde bzw. von den Strukturen der Sünde ist inzwischen nicht nur in einigen neueren lehramtlichen Dokumenten rezipiert worden,¹⁰ es gibt inzwischen auch in der europäischen Theologie eine ganze Reihe von Versuchen, im Anschluß an sozialwissenschaftliche oder sozialphilosophische oder ethnologische Theorien des gesellschaftlich verfaßten Bösen die Erbsündentheologie in einem soziologischen Paradigma neu zu formulieren.¹¹

Erbsünde als Sünde des Patriarchats und des Sexismus (feministisches Paradigma)

Indem die feministische Theologie das von der feministischen Bewegung immer deutlicher in den Blick gerückte Patriarchat, d.h. das gesellschaftlich, ökonomisch und kulturell institutionalisierte System der Geschlechterhierar-

9 Vgl. P. Ricoeur, Die Fehlbarkeit des Menschen: Phänomenologie der Schuld I. Symbolik des Bösen: Phänomenologie der Schuld II. Freiburg/München 1989, Bd. 2, S. 33-56 (Paris 1960). Hier könnte dann auch ein sinnvolles interkulturelles und interreligiöses Gespräch mit den sehr stark kosmisch orientierten Sündenvorstellungen Afrikas und Asiens ansetzen; vgl. C. von Füller-Haimendorf, The Sense of Sin in Cross-Cultural Perspective, in: *Man* 9 (1974), S. 539-556; I. Laléyé, La personnalité négro-africaine comme lieu d'interrogation sur la genèse de la faute et du péché, in: K.J. Rivinius (Hrsg.), Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas. St. Augustin 1983, S. 126-146; S. Mbonyinkebe, Faute, Pêché, Pénitence et Reconciliation dans les Traditions de quelques sociétés d'Afrique Centrale, in: ebd., S. 147-164.

10 Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben im Anschluß an die Bischofssynode *Reconciliatio et Paenitentia* vom 2. Dezember 1984, Nr. 16; Ders., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* vom 30. Dezember 1987, Nr. 36ff.

11 Im Zusammenhang z.B. mit der Gesellschaftstheorie von R. Girard bei N. Lohfink, Das vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde, in: Ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension. Freiburg/Basel/Wien 1987, S. 167-199; Ders., »Gewalt« als Thema alttestamentlicher Forschung, in: Ders. (Hrsg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. FS Vinzenz Hamp. Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 15-50. Im Zusammenhang mit der Gesellschaftstheorie Th.W. Adornos bei G. Scherer, Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th.W. Adornos und G. Marcells im Hinblick auf das Problem der Erbsünde, in: N. Lohfink u.a., Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche. Essen 1981, S. 105-187; M. Knapp, »Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt«. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno. Würzburg 1983.

chie mit seinen negativen psychosozialen Folgen für Frauen und Männer kritisch auch auf die christliche Glaubens-, Kirchen- und Theologiegeschichte bezogen hat und umgekehrt das Patriarchat in deren Rahmen neu reflektiert hat, entwickelte sich hier (wenigstens in ersten Ansätzen) eine andere neue Gestalt der Sünden- bzw. Erbsündentheologie.

Angeregt durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie und deren Rede von der strukturellen oder sozialen Sünde kann nun auch das Patriarchat bzw. der Sexismus als strukturelle Sünde oder als Erbsünde verstanden werden.¹² Patriarchat und Sexismus sind auf solchem Hintergrund verstanden nicht eine Naturnotwendigkeit, sondern Resultat sündigen menschlichen Handelns. Dieses sündige Handeln schlägt sich nieder in sündigen Strukturen, in entstellten Beziehungsstrukturen im Verhältnis von Männern und Frauen und in den vielfältigen Institutionen einer sexistischen Geschlechterhierarchie, die dann ihrerseits wieder das Handeln der Individuen bestimmen. Sofern diese strukturelle sexistische Sünde das Mann-Frau-Verhältnis bestimmt, ist sie universal: Jede und jeder ist davon betroffen, bewußt oder unbewußt. Als solche strukturelle Sünde überzieht sie alle Lebensbereiche des Menschen, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und auch die Religion. Jede und jeder ist hier, wenn auch in unterschiedlichem Maß, Opfer und Täter zugleich.

Bei aller Begrenztheit solcher Ansätze dürften mindestens zwei Einsichten einer feministischen Erbsündentheologie für alle zukünftigen Erbsündentheologien wichtig sein: Zum einen, daß die Erbsünde alle Lebensverhältnisse des Menschen überzieht, auch die Religion. Insofern gerade auch im Zusammenhang der Sündenfallgeschichte und der Erbsündentheologie sexistische und patriarchalische Vorstellungen vermittelt und legitimiert worden sind, ist der theologischen Hermeneutik die Aufgabe gestellt, die befreiende Offenbarung Gottes nicht jenseits, sondern inmitten der Geschichte menschlicher Schwäche, Beschränktheit und Sünde zu hören, die trotz der besonderen Nähe Gottes die Geschichte des Volkes Gottes weiterhin prägt. Kirchliche und theologische Traditionsverpflichtung muß daher mit ständiger eigener Umkehr und auch mit ständiger Traditionsreinigung einhergehen. Eine Apologetik um jeden Preis würde sich gerade gegen die Grundintentionen der christlichen Bußtradition verfehlen.

¹² Vgl. E. Schüssler-Fiorenza, Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie, in: *Concilium* (D) 20 (1984), S. 31-38; R.R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie. Gütersloh 1985, S. 193-230, bes. S. 208-220; C. Schaumberger, Subversive Bekehrung. Schuldkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie, in: C. Schaumberger/L. Schottroff, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie. München 1988, S. 153-288, 158-175, 251-288; D. Strahm, Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie. Freiburg (Schweiz) 1987, S. 108-119, 133-145; M. Dumais, La conception du péché chez les théologiennes féministes, in: A. Mettayer/J. Doyon (Hrsg.), Culpabilité et péché. Etudes anthropologiques, théologiques et pastorales. Montreal 1986, S. 139-152.

Zum anderen vermögen diese Ansätze einer feministischen Sünden- und Erbsündentheologie davor zu warnen, bestimmte Elemente der Glaubensüberlieferung bzw. der theologischen Tradition zu isolieren und zu generalisieren. Insofern nämlich im Kontext des alles beherrschenden Patriarchats die Grund-sünde der Frau primär nicht der Stolz, die Selbstüberhebung und Selbstbehauptung, sondern die Selbstverleugnung, die Passivität und der Selbstverlust ist,¹³ ist der künftigen Erbsündentheologie die Aufgabe gestellt, das ganze Unheil der Macht der Sünde konkret aufzudecken. Eine Anthropologie müßte daher alle Aspekte des Menschseins umfassen und sie konkret in ihren geschichtlich-gesellschaftlichen Realisierungen einbeziehen.

Geht man z.B. mit der Anthropologie Kierkegaards davon aus, daß Menschsein als Selbstvollzug der Freiheit nur glückt, wenn es gelingt, die gegensätzlichen Wesenseigenschaften, aus denen der Mensch besteht (Notwendigkeit und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit), in eine Synthese zusammenzubringen, und geht man mit Kierkegaard davon aus, daß mit solcher Selbstwerdung notwendig Angst verbunden ist, weil sie sich als schwierige Synthese von Gegensätzen wie auf des Messers Schneide abspielt, so kann sich der Mensch tatsächlich auf vielerlei Weise verfehlen. Anstatt sich als Geschöpf Gott zu verdanken und dadurch zu sich selbst als einem geschaffenen, nichtnotwendigen Mischwesen aus Zeit und Ewigkeit, Notwendigkeit und Freiheit in eine Beziehung der Selbstannahme und Selbstbejahung zu kommen, verliert derjenige sich selbst, der Gott verliert. Denn fern von Gott bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als sich voller Angst und Verzweiflung an einen der Gegensatzpaare seines Wesens zu klammern und einen seiner Daseinsaspekte zu verabsolutieren. Die Sünde der Angst und Verzweiflung führt daher entweder zur Selbstvergötterung oder zur Selbstverachtung, zur verzweifelten Selbstüberschätzung in der Vergöttlichung des eigenen Selbst oder zur verzweifelten Selbstüberschätzung und Vergöttlichung des anderen, um sich in ihn hinein aufheben zu können.¹⁴

Erbsünde als Angst (psychologisches Paradigma)

Häufig wird die Gegenwart als »Zeitalter der Angst« und die gegenwärtige Gesellschaft als eine »Angstgesellschaft« bezeichnet. Auf diesem Hintergrund ist verständlich, daß einerseits die Philosophie Kierkegaards und seine Erbsündentheologie heute eine neue Renaissance erfahren¹⁵ und andererseits die Pa-

13 J. Plaskow, *Sex, Sin and Grace. Woman's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Washington 1980.

14 Vgl. dazu E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Teil 3 (s. Anm. 17), S. 460-479.

15 Vgl. H. Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*. Darmstadt 1985;

thologie der Psyche zum neuen Ausgangspunkt von Überlegungen zur Erbsündenfrage werden kann.¹⁶

Beides verbindet E. Drewermann in den drei Bänden seines Werkes *Strukturen des Bösen*, das trotz seines Umfangs von fast 2000 Seiten in zehn Jahren fünf bzw. sechs Auflagen erlebt hat.¹⁷ Die Hauptthese, die in besonderer Weise Anregungen Kierkegaards verpflichtet ist, lautet: Die Angst ist es, die böse macht, und zwar die geistige Angst vor sich selbst, die Angst im Feld der Gottferne: »So enthält die ganze vorliegende Arbeit in ihren drei Bänden eigentlich nur einen einzigen Gedanken: daß der Mensch als bewußtes Wesen sein eigenes Dasein ohne Gott nicht ertragen kann und daß aus dieser Unerträglichkeit alle Formen des Bösen als Verfahren einer verzweifelten Selbstverstümmelung und Selbstzerstörung erwachsen müssen; daß es daher, positiv gewendet, ein und dasselbe ist, an Gott zu glauben und mit sich selbst und darin auch mit allen anderen und aller Welt ringsum wieder ins rechte Lot zu kommen; ... und es gerade deshalb des Menschen ganze Schuld ist, aus Angst in einem Leben ohne Gott in dieser Angst und in dem ›Elend‹ seines Daseins zu verkommen.«¹⁸ Um die jahwistische Urgeschichte auf den Begriff zu bringen und die philosophische Paradoxie einer gleichzeitigen Behauptung der Allgemeinheit und der Schuldhaftigkeit der Sünde theologisch verständlich zu machen, wird nach einem kritischen Gespräch mit Hegel und Sartre, das eine gereinigte Dialektik als denkerisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, die Aufgabe, zu deren Bewältigung Kierkegaard zu Hilfe gerufen wird, so formuliert: »Alles hängt daran, die Geschichte von Gen 3,1-7 so zu lesen, daß sie jedermanns Geschichte ist, als eben die Geschichte, wie jedermann vor Gott schuldig wird. Die Aufgabe lautet daher, die phänomenale Notwendigkeit des Bösen von Gn 3 her so zu interpretieren, daß diese Notwendigkeit sich aus einer Notwendigkeit innerhalb der menschlichen Freiheit selbst ergibt, jedoch so, daß das Bestehen dieser Notwendigkeit – gegen Hegel – vor Gott Schuld ist.«¹⁹ Indem die Sünde mit Kierkegaard als Selbstabschaffung der Freiheit, als

G. Freund, *Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre*. Stuttgart u.a. 1979; R.L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*. Maccon 1985; P.L. Quinn, *Does Anxiety Explain Original Sin?*, in: *Noûs* 24 (1990), S. 227-244.

16 Vgl. E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moralthologie*. Bd. 1: *Angst und Schuld*. Mainz 1982; L.P. Bridgman/J.D. Carter, *Christianity and Psychoanalysis: Original Sin – Oedipal or Preoedipal?*, in: *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989), S. 3-8; P.C. Vitz/J. Gartner, *Christianity and Psychoanalysis. Part 1: Jesus as the Anti-oedipus*, in: *Journal of Psychology and Theology* 12 (1984), S. 4-14; P.C. Vitz/J. Gartner, *The Vicissitudes of Original Sin: A Reply to Bridgman and Carter*, in: *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989), S. 9-15.

17 E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*. Teil 1: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*. Paderborn u.a. 1987 (1977); Teil 2: *Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*. 1985 (1977); Teil 3: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*. München/Paderborn/Wien 1986 (1978). Sonderausgabe der letztgenannten Auflagen Paderborn 1988.

18 E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Teil 3, S. LXI.

19 E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Teil 3, S. 427.

Fesselung der Freiheit aus Angst vor der Freiheit gedeutet wird, wird zum einen die Nicht-Notwendigkeit der Angst (Verzweiflung, Sünde) verständlich: Die Existenz entscheidet sich am Verhalten zu Gott; Verzweiflung als Gottvergessenheit ist Schuld, weil sie aus dem Vollzug des Selbst, des Geistes resultiert. Zum anderen hilft Kierkegaards Begriff der Verzweiflung auch die Notwendigkeit verstehen: Die Selbstzerstörung der Freiheit muß notwendig eintreten, wenn der Mensch sich nicht zu Gott verhält, wenn er sich zu sich selbst verhält. Die Lösung ist also nur auf der Ebene der Theologie und des Glaubens möglich: »erst der Glaube erkennt die scheinbare Notwendigkeit der Verzweiflung aus Angst als *Schuld*; denn erst im Glauben begreift der Mensch, daß ihm in all seiner Verzweiflung ständig Gott gefehlt hat und daß er nur in diesem Fehlen Gottes sich selbst verfehlen mußte.«²⁰

Bei aller Faszination eines solchen Ansatzes – die bekannte Aporie tritt auch hier wieder zutage: Entweder geht die Angst dem Abfall von Gott voraus. Dann ist unter der Bedingung, daß der Zusammenhang ein notwendiger ist, die Schuldhaftigkeit des Abfalls in Frage gestellt, während unter der Bedingung, der Nichtnotwendigkeit des Zusammenhanges die Universalität des Abfalls zur reinen Behauptung wird. Geht der Abfall der Angst ursprünglich voraus, so ist zwar unter bestimmten Bedingungen (Einheit der Menschheit) die Universalität der Verzweiflung einsichtig zu machen, aber dann wird die Schuldhaftigkeit der Verzweiflung zum Problem. Wird der Zusammenhang von Abfall und Angst nicht auf den Anfang der Menschheitsgeschichte, sondern auf »jeder-mann« in ihr bezogen, dann wird wieder die Universalität des Abfalls zum Problem.

Erbsünde als Gespaltenheit und Trägheit (kosmologisch-metaphysisches Paradigma)

Wo die heutige Theologie in ein direktes Gespräch mit der Naturwissenschaft eintritt oder die weitverbreitete Sehnsucht nach der Einheit der Wirklichkeit zur Kenntnis nimmt, da muß ihr sofort ein Großteil der Erbsündentheologie als zu anthropozentrisch, zu subjektivistisch, spiritualistisch und individualistisch erscheinen. Um dieser neu erfahrenen Einheit der Wirklichkeit in der Einheit von Anthropologie, Kosmologie und Theologie theologischen Ausdruck zu verleihen, bedarf es auch in der Erbsündenlehre eines kosmologischen bzw. metaphysischen Rahmens. Insofern ist hier auch ein eigener Grundtyp von Erbsündentheologie entstanden.

Sieht man von den bisher relativ marginal gebliebenen (aber längst noch nicht hinreichend diskutierten) Versuchen ab, die kosmische Dimension des

20 E. Drewermann, Strukturen des Bösen, Teil 3, S. 502.

Bösen und der Erbsünde über eine Neurezeption der Engel- und Dämonenlehre wiederzugewinnen,²¹ so ist hier zunächst der äußerst wirkungsmächtige Versuch P. Teilhard de Chardins zu nennen, die Sünden- und Erbsündenfrage in einem evolutionstheoretischen Rahmen neu zu formulieren.²² Wenn die anorganische, organische und geistige Welt unter dem einheitlichen Gesichtspunkt ihres evolutiven Charakters zusammengefaßt werden, dann muß zwangsläufig auch das jeweilige Negative, die Unordnung, das Leiden und die Sünde in der Einheit des Übels zusammengefaßt und zur evolutiven Welt als ganzer in Beziehung gesetzt werden. Indem das Übel solcherart zu einem Moment des evolutiven Ganzen wird, erhält es auch universalen Charakter. Zugleich tritt es in einer solchen evolutionären Sicht in einer ganz bestimmten Weise in Erscheinung: Das Übel ist zum einen das noch ungeeinte Viele, das zur Schöpfung einer evolutiven Welt notwendig dazu gehört, und es ist zum anderen mit steigender Freiheit in der Evolutionsgeschichte Verweigerung, Trägheit, Spaltung, Rückschritt und Verzögerung des kosmischen schöpferischen Einigungsprozesses. Sofern Christus Alpha und Omega dieses Prozesses ist, ist Sünde Heraus-treten aus der Beziehung zu diesem Christus. Dieser Versuch Teilhard de Chardins, der in vielfältigen Variationen bis in die Gegenwart herein immer wieder aufgenommen worden ist,²³ hat wie die anderen Paradigmen seine spezifischen Grenzen und Probleme.²⁴ Es dürfte aber außer Zweifel stehen, daß eine fast ausschließlich anthropozentrisch, individualistisch, subjektivistisch und spiritualistisch ausgerichtete Erbsündentheologie die Grunderfahrungen der biblisch bezeugten Glaubensgeschichte nicht zu rezipieren vermag, abgesehen davon, daß die Einheit Gottes, die Einheit der Schöpfungswirklichkeit und die Einheit des Bösen eine Entkosmisierung der Erbsündenlehre verbieten.

21 Vgl. R.J. Pendergast, *The Shattered Mirror: Sin in the Cosmos*, in: *Sciences et Esprit* 22 (1970), S. 203-239; L. Oeing-Hanhoff, *Die Philosophie und das Phänomen des Bösen*, in: K. Forster (Hrsg.), *Realität und Wirksamkeit des Bösen*. Würzburg 1965, S. 37-68; Ders., *Negativität und Böses in philosophischer Sicht*, in: L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, *Negativität und Böses*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 9. Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 150-175; A. Platnaga, *The Nature of Necessity*. London 1974, S. 191ff.

22 Vgl. dazu die Übersichten bei K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung und bleibender Glaube*. Olten/Freiburg 1969; M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main 1983, S. 143-184.

23 Vgl. als Beispiele: Z. Alszegey/M. Flick, *Die Erbsünde in evolutiver Sicht*, in: *Theologie der Gegenwart in Auswahl* 9 (1966), S. 151-159; K. Rahner, *Erbsünde und Evolution*, in: *Concilium* (D) 3 (1967), S. 459-465; K. Rahner, *Evolution – Freiheit – Erbsünde*, in: *Zeitwende* 56 (1985), S. 17-30; in anderer Richtung ist der gleiche Grundansatz in der amerikanischen Prozeßtheologie entwickelt worden: vgl. etwa J.B. Cobb jr./D.R. Griffin, *Prozeß-Theologie. Eine einführende Darstellung*. Göttingen 1979, bes. S. 67-74, 117-123 (Philadelphia 1976); D.R. Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy*. Philadelphia 1976; N. Pittenger, *Cosmic Love and Human Wrong*. New York 1978; B.L. Whitney, *Evil and the Process God*. New York/Toronto 1985. Eine systematische Reflexion der Erbsündenlehre in einem ausdrücklichen Dialog mit der kosmischen Religiosität Asiens und Afrikas liegt meines Wissens noch nicht vor.

24 Vgl. die fundamentale Kritik von F. Schupp, *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*. Düsseldorf 1990, S. 501-587.

AUSBLICK

So sehr der Grundgehalt der Erbsündenlehre in der heutigen Theologie in einem breiten Ausmaß wiederentdeckt worden ist, so wenig kann man von einem einheitlichen theologischen Auslegungsmodell sprechen. Die Vielzahl der Verstehensbemühungen und Anläufe scheint eher von einer ungeklärten methodologischen Situation zu zeugen. Vor allem scheint es schwierig, die verschiedenen Aspekte, Modelle und Ansätze miteinander zu versöhnen oder gar ineinander zu integrieren. Entweder setzt man mehr theologisch an, dann scheint die anthropologische und kosmologische Vermittlung Schwierigkeiten zu bereiten, oder die Schwierigkeiten ergeben sich umgekehrt. Entweder setzt man mehr anthropologisch an, dann droht eine Entkosmisisierung des Menschen und seiner Sünde, oder man setzt kosmologisch an, dann droht die Besonderheit des Menschen unterzugehen. Entweder setzt man mehr schöpfungstheologisch an, dann scheint der Ernst der Sünde und die Größe der Erlösung aus dem Blick zu geraten. Oder man setzt hamartiologisch und soteriologisch an, dann droht die Einheit der Welt und der Geschichte zu verschwinden. Entweder man läßt sich durch Augustinus leiten, dann bleiben anscheinend Irenäus und die griechischen Väter auf der Strecke. Oder man geht von diesen aus; dann läßt sich der augustinische Strang der Überlieferung nur noch schwer integrieren.

Eine Lösung dieser Fragen der Erbsündentheologie ist ohne eine erneute theologischen Grundlagen- und Methodenreflexion offensichtlich nicht mehr möglich. Vermutlich sind es ganz bestimmte methodologische Voraussetzungen, die diese Alternativen produzieren. Wahrscheinlich bedarf es in erster Linie einer befriedigenderen Logik bzw. Semiotik theologischer Aussagen als Voraussetzung einer komplexeren theologischen Hermeneutik. Man wird auf jeden Fall deutlicher als bisher zu unterscheiden haben zwischen den verschiedenen Niveaus: den religiösen Erfahrungen selbst, ihren symbolischen und praktischen Ausdrücken und ihren begrifflichen und theoretischen Verarbeitungen. Die dogmatische Aussage im Sinne der abendländischen Theologie ist eine eigentümliche Mischform und deshalb in mancherlei Hinsicht mißverstehbar. Man wird auch deutlicher zu unterscheiden haben zwischen den verschiedenen Funktionen religiöser Äußerungen. Und man wird vor allem auch deutlicher die geschichtstheoretischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bedenken müssen. Geht man z.B. davon aus, daß es im Laufe der abendländischen Entwicklung bestimmte grundlegende Differenzierungen gegeben hat, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf, wie etwa die Differenzierungen von Freiheit und Unfreiheit, Schuld und Unschuld, Heil und Unheil, Schicksal und Freiheit, Mißgeschick und Schuld usw., dann kann m.E. die begriffliche Verbindung von universaler Schuldverbundenheit und menschlicher Freiheit im Erbsündenbegriff eigentlich nur noch semiotisch transparent ge-

macht werden.²⁵ Geht man dagegen (was ebenfalls möglich wäre) von einer komplementären Vielfalt von Erkenntnismöglichkeiten und in diesem Rahmen von einer spezifischen Rationalität und Notwendigkeit des mythischen Denkens aus,²⁶ dann behalten auch die »mythischen« Bestandteile der Erbsündenlehre eine theoretische Geltung. So oder so, ohne gründlich erneuerte theologische Methodologie wird es auch keine theoretisch befriedigende Erbsündentheologie geben.

25 Einen solchen (bisweilen offensichtlich als Auflösung des Gegenstandes des Erbsündendogmas mißverstandenen) Versuch habe ich selbst vorgelegt: S. Wiedenhofer, »Erbsünde« – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas, in: *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), S. 30-44.

26 Vgl. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985.

Die Philosophen und die Erbsünde

Von Peter Henrici SJ

Am 7. Juni 1793 schreibt Goethe an Herder, nun habe »auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen«.¹ Goethes Unwille bezieht sich auf Kants eben veröffentlichte Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – einen unerwarteten Nachtrag zu den drei *Kritiken*. Nicht minder erstaunt hatte sich Schiller schon beim Lesen der Druckbogen geäußert; er tröstete sich damit, daß Kant mit den christlichen Dogmen so frei umgehe, wie die griechischen Philosophen und Dichter mit ihrer Mythologie.²

Beide Dichter täuschen sich wohl über Kants Absicht. Es kommt ihm nicht darauf an, die christliche Tradition ins philosophische Denken hinüberzuretten; vielmehr hilft ihm das Dogma, mit einer philosophischen Schwierigkeit fertig zu werden, wie sie sich notwendig aus seinem eigenen Ansatz und aus dem Denken der letzten 150 Jahre ergab. Nur so konnte Kants Religionsschrift zu einem Scharnier werden, an das sich die Hauptlinie des nachkantischen Denkens anschloß. Wenn wir im folgenden kurz versuchen, die auf Kants Erbsündenlehre zulaufenden und von ihr ausgehenden Entwicklungslinien nachzuzeichnen, soll damit Kant nicht zum Kirchenlehrer erhoben werden. Die christliche Rechtgläubigkeit des kantschen »radikal Bösen« bleibe eingeklammert. Deutlich werden soll nur die philosophische (und damit anthropologische) Relevanz der Erbsündenlehre.

Von Pascal bis Rousseau

Ernst Cassirer identifizierte in seiner *Philosophie der Aufklärung* den Gedanken der Erbsünde als den »gemeinsamen Gegner, in dessen Bekämpfung sich die verschiedenen Grundrichtungen der Aufklärungsphilosophie vereinen«.³ Bekämpft wurde dieser Gedanke jedoch nur, weil er zugleich massiv gegenwärtig war. Schon im 16. Jahrhundert hatte die Erbsündenlehre die Wasser-

1 Goethes Briefe IV, hrsg. v. P. Stein. Berlin 1903, S. 23.

2 Vgl. Schillers Briefe III, hrsg. v. F. Jonas. Berlin 1893, S. 289.

3 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932, S. 188.

scheide zwischen Humanisten und Reformatoren gebildet. Hundert Jahre später machte sie Pascal zum Angelpunkt seiner Apologie des Christentums. Von Augustin wie von der modernen Wissenschaft herkommend, zeigte er auf, daß das Phänomen Mensch, so wie es uns in der Erfahrung gegeben ist, nur durch die Hypothese der Erbsünde zureichend erklärt wird. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern unternimmt Pascal nicht den Versuch, die Erbsündenlehre selbst menschlich verständlich und dadurch auch für Humanisten annehmbar zu machen. Er unterstreicht vielmehr ihren Geheimnischarakter und die Widerstände, die die Vernunft der Annahme dieser Lehre entgegensetzt.⁴ Doch gerade so dient sie zur Erhellung des Unbegreiflichen im menschlichen Erscheinungsbild. »Die menschliche Natur wird erst begreiflich durch die Unbegreiflichkeit, die wir auf ihrem Grunde entdecken«: so kann Cassirer den pascalschen Gedankengang zusammenfassen.⁵

Die Dialektik, die Pascal für diesen Aufweis einsetzt, ist sehr subtil, und sie läßt sich infolge des fragmentarischen Charakters der *Pensées* nur annäherungsweise nachzeichnen. Jedenfalls begnügt sie sich nicht mit einer bloßen Auflistung der Anzeichen des menschlichen Elends und der »trägerischen Mächte« (wie Sinne, Einbildung, Gewohnheit usw.); sie macht vielmehr in immer neuem »Umschlagen vom Für zum Wider« den latenten Gegensatz sichtbar, den jede menschliche Situation und Haltung in sich birgt, so daß im Elend jeweils die Größe und in der Größe das Elend des Menschen aufscheint. Dieser unauflösliche Doppelcharakter des empirischen Menschen erklärt sich nur aus der einer Doppelheit seines Ursprungs – der ursprünglichen Gefallenheit einer ursprünglich guten Natur. »Die Größe des Menschen ist so sichtbar, daß sie sich sogar aus dem Elend erweisen läßt. Denn was bei den Tieren in der Natur liegt, das nennen wir beim Menschen sein Elend. Dadurch erkennen wir, daß seine Natur, die heute derjenigen der Tiere gleich ist, von einer besseren Natur abgesunken ist, die ihm ehemals eigen war. Denn wer wäre darüber unglücklich, nicht König zu sein, es sei denn ein entthronter König?«⁶

Dazu sind noch zwei präzisierende Anmerkungen zu machen. Pascal entdeckt die Gefallenheit nicht von einer Phänomenologie des konkreten Menschen aus; vielmehr hilft ihm die aus dem Glauben bekannte Erbsündenlehre, Elend und Größe des Menschen erst richtig zu sehen. »Was mich angeht, so gestehe ich: sobald die christliche Religion den Grundsatz enthüllt, daß die menschliche Natur verderbt und von Gott abgefallen ist, öffnet dies die Augen dafür, überall den guten Sinn dieser Wahrheit zu sehen; denn die Natur, so wie sie ist, weist allenthalben, sowohl im Menschen wie außerhalb des Menschen,

4 B. Pascal, *Pensées* Nr. 434 (Chevalier Nr. 438), in: *Schriften zur Religion*, übertr. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1982, S. 217f.

5 E. Cassirer, a.a.O., S. 191.

6 B. Pascal, *Pensées* Nr. 409 (Chevalier Nr. 268), in: a.a.O., S. 161.

auf einen verlorenen Gott hin und auf eine verderbte Natur.«⁷ Umgekehrt dient die Erklärungsmacht der Erbsündenlehre auch nicht einfach dazu, die christliche Religion als die einzig wahre zu erweisen – in dem Sinne, daß sie als einzige das Rätsel Mensch zu lösen vermöchte. Pascal geht es vielmehr um eine praktische Haltung: aufgrund seiner Einsicht in seine (von der Erbsündenlehre erhellte) Zweiheit von Größe und Elend soll der Mensch dazu geführt werden, den vom Christentum verheißenen Erlöser zu erwarten, der als einziger die gefallene Natur wieder aufzurichten vermag. Pascals bei der Erbsündenlehre ansetzende Apologetik führt geradewegs zum Erlösergott, nicht zu einem deistischen obersten Weltprinzip.

Gegen das Christentum als Erlösungsreligion wenden sich die Angriffe der Aufklärer in erster Linie, und damit bloß indirekt gegen die Erbsündenlehre. Der Aufklärer glaubt an die Macht der Vernunft, den Menschen zu vervollkommen, und deshalb kann er es nicht zulassen, daß es eine von außen, von Gott herkommende Erlösung des Menschen geben soll, ja daß der Mensch überhaupt erlösungsbedürftig und nicht bloß besserungsfähig sei. Hier liegt der eigentliche Grund für die deistische Eliminierung der Heilsgeschichte oder für ihre moralpädagogische Umdeutung (wie bei Lessing). Voltaire hat in seiner gewohnten Oberflächlichkeit den Beweis für die Verbesserungsfähigkeit des Menschen im zivilisatorischen Fortschritt gesehen (etwa im Gedicht *Le mondain* und im *Siècle de Louis XIV*); ebenso oberflächlich tut er Pascals Anthropologie mit dem Hinweis ab, die Menschennatur sei nun einmal, wie sie sein müsse, nicht zu glücklich und nicht zu elend, und das kleine alltägliche Glück sei für sie immer noch möglich.⁸ Und doch müssen die *Pensées* Pascals Voltaire tiefer getroffen haben, als er selbst zugeben wollte; sonst wäre er nicht über fünfzig Jahre hin immer wieder darauf zurückgekommen.⁹

Das mag daran liegen, daß sich, wie Cassirer gezeigt hat¹⁰, die Ablehnung der Erbsünde mit dem Theodizeeproblem verknüpft, mit dem Voltaire zeit lebens gerungen hat. Wenn sich das Böse nicht auf eine Ursünde zurückführen läßt, dann muß seine Zulassung Gott selbst angelastet werden. Leibniz, der diesem Problem allererst den Namen gegeben hat, hatte es in wiederholten Ansätzen stets auf traditionelle theologische Weise im Sinne der »felix culpa« gelöst: Gott konnte und mußte sogar den Sündenfall zulassen, weil nur so die Erlösung durch Christus möglich wurde und damit die bestmögliche aller Wel-

7 Ebd., Nr. 441 (Chevalier Nr. 421), in: ebd., S. 211f.

8 Voltaire, *Lettres philosophiques* XXV. Lettre: *Sur les Pensées de M. Pascal*, 3, in: Ders., *Mélanges* (La Pléiade 152). Paris 1961, S. 106f.

9 Der Anti-Pascal in Voltaires erstem philosophischen Werk, den *Lettres philosophiques* von 1734, wurde 1739, 1742, 1748, 1752 und 1756 überarbeitet und ergänzt, und 1778 veröffentlichte Voltaire als sein letztes philosophisches Werk 128 neue *Remarques* über Pascal.

10 E. Cassirer, a.a.O., S. 194ff.

ten. Voltaires Optimismus dagegen war vom gläubigen Tiefsinn des leibnizschen so weit entfernt, daß ihn die empirische Evidenz spätestens seit dem Erdbeben von Lissabon (1755) zum Pessimismus bekehren mußte. Es blieb der heiter-resignierte Pessimismus des kleinen Glücks und eines Gottes, der so erhaben ist, daß er sich um die Geschicke der Welt nicht kümmert: »Wenn seine Hoheit ein Schiff nach Aegypten entsendet, kümmert es ihn dann, ob es den Mäusen im Schiffsbauch gut oder schlecht geht?«¹¹

Der Mangel an Menschlichkeit dieses erlösungsfreien Humanismus war allzu deutlich, und so konnte eine Reaktion dagegen nicht ausbleiben. Sie stand bereits gedruckt, als Voltaire die soeben zitierten Zeilen schrieb, und ihr Autor war Jean Jaques Rousseau. Viele Züge seiner beiden *Discours*, die sich gegen den naiven Fortschrittsoptimismus wandten¹², scheinen von Pascal inspiriert. Auch Rousseau sieht den Menschen in radikaler Verderbnis der Sitten und in innerer Verzweiflung, und zwar auch hier infolge eines Sündenfalls. Doch ist dieser nicht mehr vor- oder urgeschichtlich, sondern innerhalb der Geschichte anzusiedeln, und er besteht nicht im Ungehorsam eines Einzelnen gegen Gott, sondern in einem durch die Einführung des Privateigentums gestörten sozialen Verhalten. Dank dieser Umdeutung des Sündenfalls kann Rousseau einerseits die ursprünglich gute, besserungsfähige Menschennatur auch im gefallen Menschen sich durchhalten lassen, wodurch andererseits eine Selbsterlösung des Menschen durch rechte Erziehung und durch den Sozialvertrag möglich wird. Die Theodizeefrage wird gegenstandslos, weil der Mensch selbst für Heil und Unheil verantwortlich ist.

So gelingt Rousseau eine Synthese zwischen Aufklärungsdenken und Erbsündenlehre, allerdings um den Preis einer Verlagerung ins Innergeschichtliche, unter Ausschaltung jeglicher Transzendenz. Der Sündenfall hat keinen Geheimnischarakter mehr und keine religiöse Dimension; er ist nichts als eine Tat der geschichtlichen Menschen, genauer gesagt, eine bestimmte Richtung und Grundhaltung in ihrem Tun. So kann und muß das Böse auch vom Menschen selbst überwunden und ausgemerzt werden, nicht durch Reue und Umkehr, sondern durch eine bessere gesellschaftliche Organisation. Die Heilsgeschichte fällt bei Rousseau mit der Geschichte schlechthin zusammen. Kant wird Rousseaus Lehre vom Sündenfall zugleich weiterführen und vertiefen, und gerade so das Denken des 19. Jahrhunderts maßgeblich prägen.

11 Voltaire, *Candide, ou l'optimisme* (1759), Kapitel 30: *Conclusion*, in: Ders.: *Romans et contes* (La Pléiade 3). Paris 1958, S. 236.

12 J.J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750); *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

Kants Lehre vom radikal Bösen

Daß Kant ein Bewunderer Rousseaus war, ist bekannt; weniger bekannt dürfte sein, daß er zeitlebens mit dem Problem der göttlichen Vorsehung und mit dem Theodizeeproblem gerungen hat. Seine Religionsschrift ist in diesem Rahmen zu sehen. Sie ist nicht als Versuch zu verstehen, Kants Philosophie nachträglich mit dem Christentum in Einklang zu bringen; Kant zeigt überhaupt an einer Aussöhnung mit dem kirchlichen Christentum wenig Interesse, und er hat soeben mit der Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) dem Theodizeeproblem offiziell den Abschied gegeben, indem er es als teils falsch formuliert, teils unlösbar erklärt. Seine Religionsschrift will vielmehr auf zwei Fragen antworten, die in seiner praktischen Philosophie offen geblieben waren. Mit seiner Antwort führt Kant die rousseausche Problematik über sich hinaus und eröffnet eine neue Sicht der Providenz.

Das erste, was dem Leser der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* auffällt, ist die scheinbare Unstimmigkeit zwischen Kants Definition der Religion und dem in der Schrift tatsächlich Abgehandelten. Kant definiert die Religion als »Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote«¹³, und man würde demzufolge in seiner Religionsschrift einen einfachen Motivationszuschuß zum kategorischen Imperativ erwarten – förderlich, aber nicht unentbehrlich. Kant setzt dagegen, in augustinisch-lutheranischer Tradition, mit einer Erörterung der Verderbnis der menschlichen Natur ein, dem »radikal Bösen«, worauf seine weiteren Überlegungen notgedrungen in eine Erlösungslehre münden. Diese bewegt sich zwar durchwegs in ethischen und nicht in ontologischen Kategorien; doch vertieft sie Kants ethische Weltanschauung in unvorhersehbarer Weise und führt weit über Rousseau hinaus.

Die Frage, die Kant sich stellt, ist eine doppelte: Wie ist das Böse möglich, und wie kann trotz des Bösen das Gute verwirklicht werden? Mit diesen Fragen tut Kant den notwendigen Schritt zur Konkretisierung seiner praktischen Philosophie. Bisher hatte er nur aufgezeigt, wie ein guter Wille grundsätzlich denkbar ist; jetzt wird gefragt, wie das konkrete menschliche Wollen in dieser konkreten Welt tatsächlich gut sein kann. Die Antwort lautet, daß es nur gut ist als Überwindung des Bösen, das dem Menschen unvermeidbar innewohnt. Den Begriff der Bosheit hätte Kant analytisch aus dem Begriff der menschlichen Freiheit ableiten können; denn der Mensch ist in seiner Wahl des Guten nur dann frei, wenn er grundsätzlich auch das Böse wählen könnte. Doch Kant geht es hier nicht um begriffliche Ableitungen; er findet das Böse vielmehr als eine Erfahrungstatsache vor. Im Gegensatz zu Rousseau weiß Kant aus seinen

13 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794), IV,1: *Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt*, in: Ders., *Werke* (Akademie-Ausgabe VII), S. 153.

ethnologischen Studien, daß der Mensch auch im sogenannten Naturzustand böse ist, was sich vor allem in unbegründeten Grausamkeiten zeigt. Eigentlicher Ort der Bosheit ist jedoch nicht das äußere Tun, sondern die innere Gesinnung des Menschen. In pascalscher Manier deckt Kant die »Gebrechlichkeit der menschlichen Natur«, die »Unlauterkeit« und die »Verderbtheit des menschlichen Herzens« auf¹⁴, die selbst äußerlich gute Taten innerlich böse machen.

Als nächstes fragt er sich, seiner früheren Methode treu bleibend, unter welchen *Bedingungen* diese empirischen Tatsachen möglich, d.h. denkbar sind. Da es sich um das moralisch Böse handelt, muß der Grund dafür im freien Willen und näherhin in der Ausrichtung dieses Willens (Kant sagt: in seinen »Maximen«) gesucht werden. Hier entdeckt Kant nun einen »allgemein zum Menschen gehörigen« d.h. »natürlichen« *Hang*, dem »Sinnenantrieb« (d.h. letztlich der Selbstliebe) mehr Gewicht zu geben als der Achtung vor dem Vernunftgesetz. »Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl *Bosheit*, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als Gesinnung ..., das Böse *als Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch); sondern vielmehr *Verkehrtheit* des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein *böses Herz* heißt, zu nennen.«¹⁵

Kants »radikal Böses« entspricht somit, in theologischer Terminologie, der *Konkupiszenz* oder Begierlichkeit, die als ein gestörtes Verhältnis zwischen Sinnhaftem und Geistigem im Menschen zu verstehen ist.¹⁶ Doch setzt Kant die Konkupiszenz nicht an die Stelle der Erbsünde; vielmehr muß sie als moralisch Böses ihren Ursprung in einer *Sünde* haben, die sich – entsprechend Kants Verständnis der noumenalen Freiheit – zeitlos an die Stelle der Unschuld setzte und den Hang zum Bösen mit sich brachte. Das Warum dieser freiwilligen Unordnung, »d.i. dieses Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich, weil er uns selbst zugerechnet werden muß«.¹⁷ Die biblische Erzählung vom Sündenfall ist jedoch eine adäquate erzählerische Darstellung dieses zeitlosen Ursache-Folge-Verhältnisses. Daß diese Erzählung auch vom Verführer spricht, weist einerseits auf die Unbegreiflichkeit des Vorgangs hin, andererseits darauf, daß »der Mensch ... nur *durch Verführung* ins Böse gefallen, also *nicht von Grund aus* (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern ... noch einer Besserung fähig« ist, so daß »doch immer noch ... Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übriggelassen wird«.¹⁸

14 I. Kant, ebd., I,2: *Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur*, in: ebd., S. 29-30.

15 I. Kant, ebd., I,3: *Der Mensch ist von Natur böse*, in: ebd., S. 37.

16 Vgl. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, in: Ders., *Schriften zur Theologie* I. Einsiedeln 1954, S. 377-414.

17 I. Kant, a.a.O., I,4: *Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur*, in: a.a.O., S.43.

18 I. Kant, ebd., S. 44.

Hauptaufgabe der Religionsschrift ist es demnach, die Bedingungen darzulegen, unter denen eine Umkehr vom Bösen zum Guten konkret denkbar ist. So interessant diese Ausführungen sind (etwa in der Forderung nach dem Idealbild des Gottmenschen und nach einer sowohl unsichtbaren wie sichtbaren Kirche), können wir sie hier nicht im einzelnen nachzeichnen; es genüge der Hinweis, daß hier die Religion endgültig in den Dienst der Moral genommen wird – entsprechend Kants eingangs erwähnter Definition. Ein Vergleich mit Rousseau kann nochmals Kants Eigenes ins Licht stellen: Der Mensch ist zwar besserungsfähig aufgrund der verbliebenen »ersten Anlage zum Guten«; *aber* die wirkliche Bekehrung ist nur durch göttliche Mithilfe möglich. Die Besserung wie die Verderbnis geschehen zwar im geschichtlichen Heute; *aber* als Akte des freien Willens sind sie grundsätzlich in der Zeitlosigkeit des Noumenalen anzusiedeln. Dennoch spielt sich die Besserung (wie die Verderbnis) auch auf der Erfahrungsebene ab, namentlich in der Sphäre des menschlichen Zusammenlebens; *aber* die Besserung der Gesellschaft wird bei Kant nicht wie bei Rousseau durch Erziehung und Gesellschaftsvertrag herbeigeführt; sie ergibt sich vielmehr mit gleichsam naturhafter Notwendigkeit aus dem Bösen selbst.

Hier verknüpft sich Kants Religionslehre mit seiner Geschichtsphilosophie, die er schon neun Jahre zuvor in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) entworfen hatte. Kurz nach der Religionsschrift wird er sie mit zwei Aufsätzen *Zum ewigen Frieden* (1795) und *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Bessern sei* (1798) bekräftigen. Die in diesen Schriften entwickelte Sicht der Geschichte ist eigenartig vorsehungsgläubig, ja sie scheint den Grundgedanken der leibnizschen Theodizee erneuern zu wollen: Der menschliche Hang zum Bösen, der sich gesellschaftlich in fortwährenden und immer zerstörerischeren Kriegen auswirkt, wird die Staaten schließlich zur Einführung einer vernunftgegründeten Friedensordnung in einem Staatenbund führen. Kants Vertrauen in diese vorsorgliche »Natur«, die das Gute aus dem Bösen erwachsen läßt, gründet jedoch nicht in einem religiösen Glauben; es stützt sich vielmehr auf die moralische *Pflicht*, den »Sieg des guten Prinzips über das Böse«¹⁹ zu *erhoffen*, und im Licht dieser Hoffnung sind dann im tatsächlichen Geschichtsverlauf Anzeichen ihrer Erfüllung zu erkennen.

Gerade da, wo Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie zusammentreffen, zeigt sich die Säkularisierungstendenz in Kants Denken am deutlichsten. Er hat zwar Rousseaus optimistischen Pessimismus auf eine tiefere Begründung des Bösen wie des Guten hin hinterfragt; doch wird als letzte Instanz nicht ein persönlicher Gott, sondern eine moralische Weltordnung eingesetzt – wie Fichte Kant sachlich wohl richtig interpretiert hat. Jedenfalls ist

¹⁹ Titel des III. Stückes der Religionsschrift.

damit der Weg geöffnet zu einer Betrachtung der Geschichte als einem immanent notwendigen, dialektischen, und eben dadurch providentiellen *Prozeß*. Hegel wird diesen Weg beschreiten; Schelling wird ihn nochmals hinterfragen, indem er die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Bösen in der Natur Gottes selbst sucht.

Von Hegel zu Ricoeur

Das erste Werk Kants, das Hegel unmittelbar nach Abschluß seines Theologiestudiums eingehend studiert, ist die Religionsschrift. Ihn fasziniert darin offenbar vor allem die Idee der unsichtbaren Kirche, die zum »Vereinigungspunkt« mit seinen Freunden Hölderlin und Schelling werden soll.²⁰ Mit der Lehre vom »radikal Bösen« kann er zunächst nicht viel anfangen; sie wird für ihn erst – indirekt – wichtig, als sich ihm das Problem des geschichtlichen Zerfalls des Idealstaats, der griechischen Polis, stellt. Hier mag ihm Kants Modell des Guten, das aus dem Bösen selbst notwendig hervorgeht, bei der Umdeutung der Geschichte in Dialektik geholfen haben. Jedenfalls zitiert Hegel im Schlußabschnitt seiner ersten veröffentlichten Schrift, *Glauben und Wissen* (1802), an exponierter Stelle ein Wort Pascals über die Erbsünde.²¹ Es soll das dialektische Gesetz erläutern, daß *Gott sterben muß*, weil er nur so »zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit [seiner] Gestalt auferstehen kann und muß«.²²

Hegel verknüpft so seine zentrale und grundlegende Dialektik von Tod und Auferstehung Gottes mit der Erbsündenlehre. Das aber heißt, daß Hegel die Sünde als notwendige dialektische Negation versteht, die erst das Positive in der Menschengeschichte begründet. Diese Sicht bestätigen die anderen Stellen, an denen Hegel vom Sündenfall spricht: Er ist ein notwendiges Geschehen, durch das der Mensch allererst zum Menschen wird²³; er spricht in mythologisch religiöser Vorstellung die Notwendigkeit des Bösen aus.²⁴ Diese Notwendigkeit bedeutet jedoch gerade nicht, daß es beim Bösen bleiben soll; vielmehr ist sie die dialektische Voraussetzung für seine Aufhebung. Was bei Kant noch eine mutmaßende Deutung der Geschichte war, wird bei Hegel zu

20 Vgl. Hegel an Schelling, Ende Januar 1795, in: *Briefe von und an Hegel I*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952, S. 18.

21 »La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme« (*Pensées* Nr. 441).

22 G.W.F. Hegel, *Werke I* (1832), S. 157.

23 So in der *Phänomenologie des Geistes* (1807), E; *Die Religion*, C; *Die offenbare Religion* (in: *Werke II* [1832], S. 580), und in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 18, Zusatz (in: *Werke VIII* [1833], S. 54).

24 Vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139, Zusatz (ebd., S. 184-188).

ihrem ehernen Gesetz: die Geschichte erwächst aus der notwendigen dialektischen Verknüpfung von »Sünde« und »Erlösung«.

Dieses gleiche Schema findet sich, etwas gelockert, beim einflußreichsten Hegelianer, Karl Marx. Auch sein historischer Materialismus muß wohl als eine travestierte Erbsünden- und Erlösungslehre gelesen werden. Nach Marx werden deterministische Geschichtsdeutungen unattraktiv; doch flackert im *New Age* nochmals etwas vom hegelschen Geist auf.

Radikaler noch als Hegel denkt Schelling Kants Erbsündenlehre zu Ende. Er hatte schon seine theologische Magisterarbeit einer philosophischen Auslegung der Sündenfallerzählung gewidmet.²⁵ In seinen *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) vertieft er dann die kantische Frage nach der Möglichkeit des Bösen, indem er den letzten Ermöglichungsgrund für die menschliche Wahlfreiheit, und damit für das Böse, in Gott selbst suchen zu müssen glaubt. Die Möglichkeit des Bösen ist für ihn nicht so sehr eine *Folge* der menschlichen Natur als sie diese Natur allererst *konstituiert*: nur dadurch, daß sich sein Einzelwille dem Universalwillen entgegensetzen, d.h. böse sein kann, unterscheidet sich der Mensch von Gott. Noch grundlegender als bei Hegel ist bei Schelling der vorzeitliche Sündenfall die eigentliche Menschwerdung des Menschen. Wenn jedoch das Böse für das Menschsein derart konstitutiv ist, dann muß auch die Erlösung radikal ontologisch, d.h. als eine neuerliche Gottwerdung des Menschen und damit letztlich als ein innergöttlicher Prozeß der Gottwerdung Gottes selbst verstanden werden.

Es ist begreiflich, daß diese Gedankengänge, die geradewegs in die Theosophie hineinführen (so wie sie schon in Anlehnung an Jakob Böhm's Theosophie ausgearbeitet wurden), historisch wenig Echo gefunden haben. Es gibt in ihnen zuviel Spekulation, zu wenig Bezug auf konkrete Erfahrung.

Einflußreicher als Schelling ist deshalb Kierkegaard, in dessen Denken die Erbsündenlehre ebenfalls einen beherrschenden Platz einnimmt. Er hat ihr zwei seiner Bücher gewidmet, und in zwei andern spielt die Erbsünde eine unverzichtbare Rolle. Die christliche Erbsündenlehre dient Kierkegaard dazu, das Wesen des Christentums dialektisch zu verdeutlichen. Johannes Climacus, der hegelianisch geschulte, dialektische Philosoph unter den Pseudonymen Kierkegaards, erschließt die Erbsündenlehre dialektisch aus der Christologie, indem er mit ihrer Hilfe Christus als Erlöser gegen den bloßen Lehrer Sokrates absetzt. Nur wenn der Mensch ursprünglich in der Unwahrheit lebt, ist das Lehren der Wahrheit mehr als eine bloße Wiedererinnerung. In der Unwahrheit aber kann der Mensch nicht von Natur aus sein (denn dann wäre das seine Wahrheit); er muß sich selbst durch eine ursprüngliche Sünde in diesen Stand gebracht haben.

25 F.W.J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum originis philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), in: *Werke* I. Stuttgart 1976, S. 59-100.

Dieser dialektischen Rekonstruktion des Christentums aus unbeteiligt philosophischer Sicht stellt Kierkegaard in den zwei andern Schriften eine Meditation über die Möglichkeit der Erbsünde aus christlicher Sicht entgegen. *Der Begriff der Angst. Eine schlecht und recht psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis* (1844) vertieft die kantische Frage nach der Denkbarekeit des Sündenfalls, den jeder Mensch in der Nachfolge Adams für sich vollzieht. »Adam«, erklärt Kierkegaard, »ist zugleich er selbst und das Geschlecht«.²⁷ Die Möglichkeit der Sünde im Stand der Unschuld (und Unwissenheit) ist mit der *Angst* gegeben, dem Erahnen des (eigenen) Nichts. Sie wird sich nach der Sünde noch verstärken; denn nun ist das Nichts wirkliche Möglichkeit geworden.

Schließlich verknüpft Anti-Climacus, der eminent christliche Denker, in *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung* (1899) die Unausweichlichkeit der Sünde mit der Konstitution des Menschen selbst. Als Verhältnis zwischen Seele und Leib, das sich geistig-bewußt zu sich selbst verhält, ist der Mensch notwendig der Verzweiflung ausgesetzt. Er muß ebenso verzweifeln, wenn er sich selbst will, wie wenn er sich selbst nicht will; die Verzweiflung jedoch ist Sünde, namentlich wenn der Mensch über seine Sünde oder an der Vergebung seiner Sünde verzweifelt. Der einzige Heilsweg besteht sonach in einem die Verzweiflung überwindenden Glauben an den Erlöser. So benützt auch Anti-Climacus die philosophische Analyse der Erbsünde dazu, das Wesen des christlichen Glaubens (der nun als innerlich vollzogener Glaubens-Sprung verstanden wird) deutlicher herauszuarbeiten. Der psychologische Reichtum und die dialektische Strenge dieser originellen Erbsündenlehre sind von der Theologie und von der Anthropologie bisher noch keineswegs aufgearbeitet worden.

Zur anthropologischen Aufarbeitung hat in unseren Tagen allerdings Paul Ricoeur einen wichtigen Beitrag geleistet. In seiner *Philosophie des Willens* unterstreicht er die Endlichkeit des menschlichen Wollens und widmet demzufolge der Sündhaftigkeit zwei eigene Bände. Da die Sünde nicht a priori abgeleitet werden kann, sondern als bloße, aber unausweichliche Tatsache verständlich gemacht werden muß, gibt Ricoeur, von Kant angeregt, zunächst eine transzendente Analyse des menschlichen Sündigenkönnens (*L'homme faillible*, 1960), um dann in hermeneutischer Auslegung der Sündenfallmythen (unter denen der adamitische der grundlegende ist, da er die Elemente der andern in sich birgt) das Wesen des Bösen näher zu umschreiben (*Symbolique du mal*, 1960). Auch da sind Anregungen gegeben, die vom theologischen Denken mit Nutzen weitergeführt werden könnten.

* * *

Unser kurzer Überblick konnte wenigstens zweierlei zeigen: die Konstanz des Erbsündenthemas in der neueren und neuesten Philosophie und seine Verflochtenheit mit andern philosophischen Grundthemen. Nicht daß diese philosophischen Erörterungen eine theologisch adäquate Nachzeichnung oder gar Erhellung der kirchlichen Erbsündenlehre böten. Darum geht es ihnen auch gar nicht. Es ging vielmehr darum, den Anstoß (im doppelten Sinne des Skandals und der Anregung), den das Dogma der Erbsünde dem Denken bietet, aufzunehmen und ihn für ein tiefes philosophisches Verständnis des Menschen und der Geschichte fruchtbar zu machen. Mit manchen der vorgeführten Gedanken wird man nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch nicht einverstanden sein. Und doch ist die Anregung, die von ihnen ausgeht, so reich, ja so unverzichtbar, daß der Philosoph an die Theologen nur die Bitte richten kann, sie mögen die Erbsündenlehre nicht vorschnell wegrationalisieren; der Verlust für unser Menschen- und Geschichtsverständnis wäre unabsehbar. Denn nur in der ganzen Härte seines Geheimnischarakters kann dieses Dogma der Theologie wie der Philosophie »zu denken geben«.

Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah

Von der Möglichkeit, sie zu verstehen und auszulegen

Von Richard Schaeffler

Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah, sind in vielfältigen Formen überliefert: als heilige Erzählungen der Völker, als Zeugnisse außerordentlicher Erfahrungen religiöser Ausnahme-Gestalten, als philosophische Mythen (die im Neuen Testament gelegentlich »klug ersonnene Fabeln« genannt werden – 2 Petr 1,16), schließlich als Inhalte des freien, geschichtlich ergehenden Offenbarungsworts. Solche Aussagen über die »Ersten Dinge« werden auch »protologische Aussagen« genannt. Sie enthalten nicht eine Prinzipienlehre, die das, was in der Zeit geschieht, auf überzeitliche Grundgesetze zurückführt, sondern *Erzählungen* von Ursprüngen besonderer Art: diese Ursprünge sind nicht empirische Anfänge in der Zeit, sondern Ereignisse, die die Reihe der zeitlichen und daher erfahrbaren Geschehnisse erst entspringen lassen.

Ein Beispiel dafür ist der Mythos von Eros und Psyche: Die göttliche Liebe (Eros) habe sich, so erzählt der Mythos, als Empfängerin ihrer Selbsthingabe ein menschliches Leben (Psyche) erschaffen. Aus ihrer Begegnung, dem »Kuß von Eros und Psyche«, ist der Mensch entstanden. Weil aber die endliche Psyche das Leben des göttlichen Eros nicht fassen und festhalten kann, darum ist ihr *Modus vivendi* das rastlose Weitergetriebenwerden von einer Lebensgestalt zur nächsten: Lust an der göttlichen Gegenwart, Leid des Ungnügens, Sehnsucht nach immer neuer, vollerer Gestalt der Vereinigung mit dem göttlichen Eros. So gibt die Erzählung von dem, was »Im Anfang« geschah, den Grund der Notwendigkeit an, mit der die Identität des Menschen sich in den Wechsel der Lebenszustände und Lebensalter entfaltet. Die Erzählung beschreibt die apriorische Bedingung aller empirisch erzählbaren Ereignisse der menschlichen Lebensgeschichte; und gerade darum ist ihr Inhalt nicht ein Teil dieser Biographie und nicht innerhalb ihrer datierbar.

Nicht alle protologischen Erzählungen sind Mythen. Aber das Beispiel des Mythos von Eros und Psyche mag lehren: Die Ereignisse, von denen die protologische Erzählung berichtet, konstituieren die Identität von Menschen, Völkern, Institutionen usw. im Wandel ihrer Zustände; die protologische Erzählung macht deutlich, worauf es beruht, daß diese Identität sich in die Mannigfaltigkeit erzählbarer Ereignisse auseinanderlegen kann und muß.

PROBLEME DES VERSTEHENS

Um Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah, zu verstehen, muß der Hörer drei Fragen beantworten können: Wovon ist in diesen Aussagen die Rede? Was wird in ihnen gesagt? Und an welchen Kriterien müssen derartige Aussagen sich bewähren, wenn es möglich sein soll, die Alternative von Zustimmung und Ablehnung verantwortlich zu treffen? Man kann die Fragen nach Gegenstandsbezug (*reference*), Bedeutungsgehalt (*meaning*) und Bewährungskriterien protologischer Aussagen die drei »epistemologischen« Fragen nennen, die an solche Aussagen zu richten sind.

Erste Frage: der Gegenstandsbezug protologischer Aussagen

Protologische Erzählungen berichten von »Anfängen«, die nicht, als historische Ereignisse, in der Zeit datierbar sind, d.h. deren zeitlicher Abstand von der Gegenwart nicht in Zeitmaßen angegeben werden kann. Schon aus dieser Beobachtung entstehen drei Fragen: Worauf beruht die Undatierbarkeit der Ereignisse, die in solchen Erzählungen beschrieben werden? Wovon ist in solchen Erzählungen die Rede, und was bewahrt sie davor, »gegenstandslos« zu sein? Und schließlich: Woher gewinnt der Hörer die Möglichkeit zu wissen, wovon die Rede ist, wenn von derartigen »Anfängen« gesprochen wird?

ANSÄTZE ZU EINER ANTWORT IN THESEN

- a) Wenn wir angeben wollen, wer eine bestimmte Person ist, was ein Volk, eine Institution usw. charakterisiert, erzählen wir eine Geschichte. Dabei setzen wir voraus, daß die Identität jeder konkreten Wirklichkeit sich ins Nacheinander ihrer Zustände und Beziehungen, Taten und Leiden entfaltet und daß dies mit Notwendigkeit geschieht. Personen, Völker, Institutionen usw. »sind« nur, indem sie ihre Geschichte »haben«.
- b) Es gibt Erzählungen, die angeben, worauf die Notwendigkeit beruht, mit der das »Sein« der konkreten Wirklichkeit sich in ihre Geschichte entfaltet, und worauf die Möglichkeit beruht, daß die Identität des Wirklichen der Mannigfaltigkeit der Ereignisse, die zu seiner Geschichte gehören, Kohärenz verleiht. Solche Erzählungen sind nicht Teile derjenigen Geschichte, die von einer Person oder Institution erzählt werden kann, sondern beschreiben deren apriorische Bedingung. Was derartige Erzählungen berichten, findet deshalb nicht in der Abfolge der übrigen erzählten Ereignisse seine Stelle, ist nicht innerhalb der Biographie eines Menschen oder der Geschichte eines Volkes datierbar, sondern liegt ihr ermöglichend voraus.

FOLGERUNGEN FÜR DEN SACHBEZUG PROTOLOGISCHER AUSSAGEN

Aus dem Gesagten ergibt sich zunächst die Antwort auf die Frage, worauf die Undatierbarkeit der Ereignisse beruht, von denen in protologischen Erzählungen die Rede ist: Diese Ereignisse haben jenen erzählbaren Zusammenhang erst entstehen lassen, der ein Datieren möglich macht, und sind deshalb nicht selber in diesem Zusammenhang datierbar. Damit aber finden auch die beiden anderen Teilprobleme ihre Lösung, in die oben die Frage nach dem Sachbezug protologischer Rede entfaltet worden ist: Was bewahrt derartige Erzählungen davor, »gegenstandslos« zu sein? *Ihr Gegenstandsbezug besteht darin, daß ihr Inhalt die Möglichkeit empirischer Erzählungen – d.h. die Entfaltung der Identität einer konkreten Wirklichkeit in die Vielfalt ihrer Zustände und Beziehungen – begreiflich macht.* Und wie kann der Hörer wissen, wovon die Rede ist, wenn von den Ereignissen gesprochen wird, die »Im Anfang« geschahen? *Um zu erfassen, wovon die protologische Erzählung spricht, muß der Hörer bemerken, daß er im Lichte solcher Erzählungen lernen soll, den Gesamtzusammenhang seiner alltäglichen Erfahrung aus seinen Möglichkeitsgründen zu begreifen.* Der spezifische Gegenstandsbezug solcher Erzählungen wird also nicht erfaßt, wenn der Hörer sich davon eine Vermehrung seiner empirischen Kenntnisse erwartet, aber auch dann nicht, wenn er meint, er werde, neben seiner Erkenntnis empirischer Ereignisabläufe und ohne Beziehung auf sie, über irgendwelche überempirischen Geschehnisse informiert. *Der Sachbezug protologischer Aussagen fällt zusammen mit ihrer transzendentalen, d.h. die strukturelle Möglichkeit empirischer Erfahrungszusammenhänge ermöglichenden Funktion.*

Zweite Frage: Die Bedeutungsart protologischer Aussagen

Die protologische Erzählung, so wurde gesagt, hat ihren Sachbezug (*reference*) darin, die Gründe anzugeben, die die strukturelle Möglichkeit empirischer Erzählzusammenhänge begründen (vor allem die je besondere Art, wie die Identität einer konkreten Wirklichkeit die Kohärenz der erzählbaren Ereignisabfolgen bestimmt). Daraus sind Folgerungen zu ziehen für die Beantwortung zweier Fragen: Welches ist die besondere Art, wie protologische Erzählungen ihren Aussage- und Bedeutungsgehalt (*meaning*) gewinnen? Und wie kann der Hörer die besondere Bedeutungsart dieser Erzählungen erfassen und dadurch Mißverständnisse vermeiden?

ANSÄTZE ZU EINER ANTWORT IN THESEN

a) Die besondere Bedeutungsart protologischer Aussagen ist die Auslegung empirischer, erzählbarer Ereigniszusammenhänge hinsichtlich ihrer Möglich-

keitsgründe. Auslegung ist also nicht erst die Aufgabe von Gelehrten (z.B. Theologen), die sich diese Texte zum Forschungsgegenstand gemacht haben; vielmehr sind die protologischen Texte, ihrer Bedeutungart nach, selber hermeneutische Texte: sie machen verständlich, wie jener Zusammenhang möglich ist, der alltäglich-empirische Ereignisabfolgen erst erzählbar macht.

b) Eine derartige Auslegung setzt voraus, daß die empirischen Erzählzusammenhänge in spezifischer Weise auslegungsbedürftig sind, d.h. daß der Zusammenhang der Ereignisse, die es zu erzählen gilt, sich nicht von selbst ergibt. Diese Auslegungsbedürftigkeit der empirischen Erzählzusammenhänge wird insbesondere in Paradoxie-Erfahrungen offenkundig, an denen der Zusammenhang der Erfahrungsinhalte, die wir zu erzählen versuchen, zu zerbrechen droht.

Ein Beispiel dafür bietet die Erfahrung der Freiheit, verstanden als Fähigkeit zur Entscheidung. Diese Fähigkeit ausüben heißt stets zugleich: sie preisgeben; denn jedesmal, wenn eine Entscheidung getroffen ist, ist die zuvor offene Alternative der Handlungsmöglichkeiten auf die eine, ergriffene Möglichkeit eingeschränkt, und der Handelnde hat sich an diese Möglichkeit gebunden. Wer sich stets alle Möglichkeiten offenhalten will, kommt nicht zur Entscheidung und verzichtet damit auf die Ausübung seiner Freiheit. Wer nicht auf diese Ausübung verzichten will, kann sich die Fülle des Möglichen nicht offenhalten. Freiheit ist eine Fähigkeit, die man nur ausüben kann, indem man sie an die jeweils ergriffene Möglichkeit verschenkt. Die unverwechselbare Identität eines Menschen kommt in der Abfolge solcher Akte seiner sich selbst verschenkenden Freiheit zum Ausdruck.

Ein philosophischer Mythos, den Platon am Ende seiner *Politeia* erzählt, deutet diese Paradoxie der Freiheit, indem er erzählt, daß ein »Prophet« der »Jungfrau Lachesis, der Tochter der Ananke«, also der Schicksalsgöttin, der Tochter der göttlichen Notwendigkeit, die Seelen vor ihrer (Wieder-)Geburt zu jener freien Entscheidung auffordert, aus der die neue Notwendigkeit ihres Lebensschicksals entspringt. Was wir im Akt jeder Entscheidung, die wir treffen, als paradoxes »Zugleich« erfahren (daß wir unsere Freiheit nur ausüben können, indem wir sie verschenken), wird hier in ein Nacheinander außerhalb unserer Lebenszeit auseinandergelegt: »Zuerst« tritt der Prophet der göttlichen Notwendigkeit auf; »sodann« werden die Menschen, unter dem Anruf dieses Prophetenwortes, zur freien Entscheidung befähigt; und als Folge davon geht »zuletzt« aus der Wahlhandlung der Menschen die neue Notwendigkeit ihres Lebensschicksals hervor.

FOLGERUNGEN FÜR DIE BEDEUTUNGSART PROTOLOGISCHER AUSSAGEN

Nicht alle Erzählungen von dem, was »Im Anfang« geschah, sind philosophisch erdachte Mythen. Aber das Beispiel des philosophischen Mythos von der menschlichen Wahlfähigkeit, die unter dem Anruf der göttlichen Notwen-

digkeit entsteht, mag lehren: *Die Bedeutungsart protologischer Erzählungen beruht immer wieder darauf, daß sie ein paradoxes »Zugleich«, durch das die Inhalte unserer Erfahrung bestimmt sind, in das »Nacheinander« eines vorzeitigen Geschehens auseinanderlegen.* Damit aber ist auch die zweite der oben gestellten Fragen schon beantwortet, die Frage, wie der Hörer die spezifische Bedeutungsart protologischer Aussagen erfassen und dadurch Mißverständnisse vermeiden kann. *Die Möglichkeit, die spezifische Bedeutungsart protologischer Aussagen zu erfassen, beruht darauf, daß der Hörer die Paradoxie seiner Erfahrungswelt erfaßt hat und dadurch für das Deutungsangebot, das die protologische Erzählung enthält, sensibel geworden ist.*

Dritte Frage: Kriterien der Bewährung protologischer Aussagen

Die dritte der eingangs gestellten »epistemologischen« Fragen lautete: An welchen Kriterien müssen protologische Aussagen sich bewähren, wenn die Zustimmung zu ihnen verantwortbar sein soll? Die Antwort auf diese Frage wird nun lauten müssen: *Protologische Aussagen bewähren sich in dem Maße, in welchem sie die für das menschliche Leben konstitutiven Paradoxien der Erfahrung aus ihren Möglichkeitsgründen begreiflich machen.* Sie bewähren sich beispielsweise, indem sie verständlich machen, daß und auf welche Weise die Identität aller empirischen Wirklichkeit nur als ihre Identität im Wandel möglich ist (vgl. den Mythos von Eros und Psyche). Oder sie bewähren sich, indem sie begreiflich machen, daß und auf welche Weise in der gesamten Abfolge der freien Taten und frei übernommenen Leiden eines Menschen jene Notwendigkeit in die Erscheinung tritt, die diese Taten und Leiden zum Ausdruck seiner Individualität, zu dem ihm zugemessenen und angemessenen Lebensschicksal werden läßt (vgl. Platons Mythos vom »Propheten der Lachesis«). *Und in dem Maße, in welchem der Hörer erfaßt, daß die protologischen Erzählungen sich durch eine solche Auslegung der Paradoxien menschlicher Lebenserfahrung bewähren, wird er fähig, ihnen verantwortlich zuzustimmen.*

Dabei bedeutet »Verantwortung« nicht nur, daß der Hörer theoretische Gründe findet, die seine Zustimmung zur protologischen Erzählung, oder aber seine Ablehnung, als gerechtfertigt erscheinen lassen. (Ein solcher Zustimmungsgrund kann vor allem darin bestehen, daß keine andere als gerade diese bestimmte protologische Erzählung die Paradoxien seiner Erfahrungswelt angemessen auslegt.) »Verantwortung« bedeutet vielmehr zugleich, daß der Hörer sich der Tragweite derjenigen Entscheidung bewußt ist, die er trifft, wenn er sich ein bestimmtes protologisches Deutungsangebot zueigen macht oder ihm die Aneignung verweigert. Im Erfassen dieser Tragweite einer Entscheidung besteht der erste und wichtigste Schritt zum *Verstehen* der protologischen Erzählung. Da aber ein solches Verstehen sich nicht ohne Bemühung der *Ausle-*

gung einzustellen pflegt, gehen die *epistemologischen* Probleme der Protologie, d.h. die Probleme ihrer Verstehbarkeit, schon über in die *hermeneutischen* Probleme, d.h. die Fragen nach Möglichkeiten ihrer angemessenen Auslegung.

PROBLEME DES AUSLEGENS

Hermeneia (Auslegung) ist im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen nicht der Versuch, einem in sich unklaren Text zur Deutlichkeit der Aussage zu verhelfen, sondern *der Versuch, den Rezipienten zur angemessenen Antwort zu qualifizieren*. Dies aber ist nur möglich, wenn der Hörer die Alternativen erfaßt, die er durch sein Antwort-Verhalten entscheidet, denn nur so wird er zur *Verantwortung seiner Antwort* fähig gemacht. Um also Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah, angemessen auslegen zu können, muß der Interpret Klarheit über zwei Fragen gewinnen: Auf welche Weise wird es dem Hörer möglich gemacht, diejenigen Alternativen zu erfassen, zu deren Entscheidung er durch die protologische Erzählung aufgefordert ist? Und auf welche Weise kann ihm deutlich gemacht werden, was in dieser Entscheidung auf dem Spiele steht? Diese beiden Fragen, die Frage nach der Eigenart und nach dem Bedeutungsgewicht der geforderten Entscheidung, kann man die beiden »hermeneutischen« Fragen nennen, die an protologische Aussagen zu richten sind.

Erste Frage: Die Eigenart der geforderten Entscheidung

EINE KLÄRUNG DES PROBLEMSTANDES

Um auf die erste der beiden »hermeneutischen« Fragen antworten zu können, ist es zunächst notwendig, deutlich zu machen: Die scheinbar nur theoretische Entscheidung, eine protologische Erzählung als wahr (und das bedeutet, ihrer spezifischen Bedeutungsart gemäß: als deutungskräftig) anzuerkennen, impliziert zugleich eine Entscheidung über wichtige Aufgaben menschlicher Praxis. Dies wird besonders deutlich durch bestimmte Arten von protologischen Erzählungen: durch solche, die vom Ende derjenigen Zeit erzählen, in der alle protologischen Erzählungen spielen, und zugleich vom Anfang derjenigen Zeit, in der alle unsere Erfahrungen ihre Stelle finden.

Schon mehrfach wurde davon gesprochen, daß die Ereignisse, von denen protologische Erzählungen berichten, nicht innerhalb unserer Erfahrungszeit datierbar sind. Das protologische »Damals« ist vom empirischen »Heute« durch einen Hiatus getrennt; was »damals« geschah, fand zu einer Zeit statt, in

der noch nichts von dem war, was wir »heute« erfahren (vgl. Gen 2,4-5, aber auch den Anfang des *Wessobrunner Gebets*). Auffallend viele Protologien der unterschiedlichsten Überlieferungsgemeinschaften sprechen ausdrücklich davon, wie »jene Zeit« zu Ende ging und »dieser Zeit« Platz gemacht hat. Am Ende »jener Zeit« geschah eine Trennung der Götter und Menschen, die bald als Abschied der Götter aus dem Lande der Menschen, bald als Vertreibung der Menschen aus dem Lande der Götter beschrieben wird.

Diese Trennung der Götter und Menschen hatte die Folge, daß die Ereignisse, von denen die Protologie berichtet, »fern« gerückt sind und »heute« nicht mehr in das Feld menschlicher Erfahrung fallen. Andererseits sind diese Ereignisse zu jeder Zeit und an jedem Orte unserer Erfahrungswelt »nahe«; denn das paradoxe »Zugleich«, das unsere Erfahrungswelt auszeichnet (z.B. das »Zugleich« von Freiheit und Notwendigkeit oder das »Zugleich« von Identität und radikaler Veränderung), ist in jedem Augenblick wie die zusammenfassende Summe all der Ereignisse, von denen in Protologien berichtet wird. Ja alle Paradoxien der Erfahrungswelt erscheinen nun als Folgen der einen, grundlegenden Paradoxie, die in dem »Zugleich« von Nähe und Ferne der protologischen Ereignisse besteht: Sie finden zu keiner Zeit und an keinem Ort dieser Erfahrungswelt statt und sind doch allen empirischen Augenblicken gleichzeitig, an allen empirischen Orten präsent.

Auch dieses paradoxe »Zugleich« von Ferne und Nähe wird in protologischen Erzählungen in ein vorzeitiges Nacheinander entfaltet: »Zuerst« bestand ungehinderte Nähe zwischen Göttern und Menschen; »sodann« trat ihre Trennung ein; »zuletzt« wurde, nach dem Bericht auffallend vieler Protologien, der Kultus eingesetzt als ein Gefüge von Zeichen, die dazu bestimmt sind, zwischen göttlicher Ferne und göttlicher Nähe zu vermitteln und so den Fortbestand der Welt möglich zu machen. Denn so wie sie »heute« ist, ertrüge die Welt die unverstellte Nähe des Göttlichen nicht; und doch könnte sie in seiner vollständigen Ferne nicht existenzfähig bleiben.

Nicht alle Erzählungen von dem, was »Im Anfang« geschah, enden mit Berichten von der Trennung zwischen Göttern und Menschen und von der Einsetzung des Kults; aber diese Art, die Protologie abzuschließen, ist nicht nur besonders verbreitet, sondern auch zum Verständnis aller anderen Protologien von grundsätzlicher Bedeutung. Zunächst nämlich wird auf diese Weise verständlich, warum es nötig und warum es möglich ist, von den »Anfängen« zu sprechen: Von den göttlichen Ursprüngen *muß* geredet werden; denn seit der geschehenen Trennung des Göttlichen vom Irdischen sind sie »ferne« gerückt und daher vom Vergessen bedroht. Und von ihnen *kann* geredet werden, weil alles, was wir als Teil unserer Erfahrungswelt wahrnehmen, Abbildgestalt des Göttlichen ist und deshalb die ereignishafte Parusie der Ursprünge vermitteln kann. Das Wort des Gedenkens, das die »Ferne« unserer Erfahrungswelt von ihren göttlichen Ursprüngen überbrückt, stiftet, im Zusammenhang mit gottes-

dienstlichen Zeichenhandlungen als wirksames Wort gesprochen, die Nähe des Ursprungs in der Verhüllungsgestalt des Zeichens.

FOLGERUNG FÜR DIE EIGENART DER GEFORDERTEN ENTSCHEIDUNG

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß die protologische Erzählung den Hörer nicht nur über die Möglichkeitsgründe seines Erfahrungszusammenhangs informiert, sondern ihn zugleich vor eine Aufgabe stellt: *Die Aufgabe des Menschen, wie sie sich aus den protologischen Erzählungen ergibt, ist der Dienst an der Parusie der Ursprünge und damit zugleich an der Erneuerung der Welt.* Der protologischen Erzählung verantwortlich zustimmen, heißt deshalb zugleich: den Dienst an der Erneuerung der Welt aus ihren göttlichen Ursprüngen bewußt übernehmen. Diese Aufgabe wird zunächst und vor allem im Gottesdienst erfüllt, dessen Worte und Zeichenhandlungen dazu bestimmt sind, inmitten der Ereignisabläufe, die den Inhalt unserer alltäglichen Erfahrung bilden, Orte und Zeiten für die Parusie der göttlichen Ursprünge offenzuhalten. Solcher Gottesdienst ist zugleich der zentrale Dienst an der Welt, der dem Menschen aufgetragen ist, weil der Bestand der irdischen Dinge, religiös verstanden, nicht auf der Eigenmacht ihrer Fähigkeit zur Selbstbehauptung beruht, sondern auf dem empfangenen Geschenk ihrer Erneuerung. Aber dieser Dienst an der Erneuerung der Welt erschöpft sich nicht in den gottesdienstlichen Worten und Handlungen, sondern bewährt sich in jener alltäglichen Weise der Tätigkeit, die dem Inhalt der gottesdienstlichen Feier entspricht: Die Ruhe des Sabbath, durch die der Mensch sein alltägliches Arbeiten unterbricht, um Raum zu schaffen für die neue und erneuernde Gegenwart jener Ruhe, mit der Gott selbst sein Schöpfungswerk vollendet hat, bewährt sich in dem alltäglichen Sechstageswerk des Menschen, das, als Abild des göttlichen Sechstageswerks, aus einem bloßen Knechtsdienst (*abodah*) zur Sendung (*melachah*) verwandelt wird, durch das der Mensch an der Würde der göttlichen Gesandten (*mal'achim* – Engel) Anteil gewinnt (vgl. Ex 20,9).

Damit aber ist zugleich die Alternative deutlich, vor die der Hörer der protologischen Erzählung gestellt wird: *Der Hörer steht vor der Wahl, sich in den Dienst an der Parusie der Ursprünge und damit an der Erneuerung der Welt zu stellen oder sich diesem Dienst zu verweigern.* Und in dem Maße, indem er diese seine Berufung zu einer Praxis im Dienste Gottes und der Welt erkennt, gewinnt er zugleich eine spezifische Klarheit seiner theoretischen Lebensorientierung. Im Lichte der protologischen Erzählung, die er zugleich als die Erzählung von seiner Berufung begreift (»*mea res agitur*«), wird ihm die gesamte Erfahrungswelt transparent für jene göttlichen Ursprünge, als deren Abbilder er alle Dinge und Ereignisse zu deuten lernt.

Zweite Frage: Die Tragweite der geforderten Entscheidung

Wo die Welt aus ihren Ursprüngen erneuert wird, da gewinnt alle innerweltliche Wirklichkeit ihre Beständigkeit im Wandel. Denn die Beständigkeit der irdischen Wirklichkeiten wird nicht dadurch erreicht, daß gewisse beschreibbare Merkmale gegen Veränderung geschützt werden, sondern nur dadurch, daß in allem Wandel die identischen Ursprünge auf neue Weise gegenwärtig und wirksam werden. Wenn »Himmel und Erde vergehen wie ein Gewand«, bleibt auch nichts von dem, was unter dem Himmel und auf der Erde begegnet, vor der radikalen Krise seiner Existenz bewahrt, sondern der Fortbestand von allem ist einzig durch die immer neue Begegnung mit dem göttlichen Ursprung gesichert: »Du aber bleibst und deine Jahre altern nicht« (Ps 102,27f.). Eben solche Erneuerung aus den Ursprüngen aber enthält für den Menschen und die Welt nicht nur die Chance der Erneuerung, sondern zugleich die Quelle radikaler Gefährdung. In den Dienst dieser Erneuerung treten heißt deswegen zugleich: die Chancen und Gefahren dieser Parusie der Ursprünge auf sich nehmen.

OBJEKTIVE UND SUBJEKTIVE GEFAHREN DER GEFORDERTEN ENTSCHEIDUNG

Die Begegnung mit ihrem göttlichen Ursprung, die durch den protologischen Bericht als gegenwärtig geschehend angesagt wird, stellt die Welt und das menschliche Leben noch einmal an ihren Anfang und hält sie deshalb für ihre radikale Neugestaltung offen: »Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo«. Die Chance solch radikalen Neubeginns aber schließt die Gefahr des Untergangs ein: Wie »Im Anfang« erst darüber entschieden wurde, ob die damals noch unverhüllte Gegenwart der göttlichen Ursprünge die Welt oder einen ihrer Teile entstehen lasse oder ob alles Irdische an der Übermacht göttlicher Gegenwart zugrundegehe, so ist immer dann, wenn der Ursprung neue Gegenwart gewinnt, die Entscheidung über Sein oder Nichtsein der irdischen Wirklichkeit wieder offen. Darum muß der Mensch gerade dann, wenn er in der Zeichengestalt gottesdienstlicher Handlungen die Parusie der göttlichen Ursprünge vermittelt, zugleich darum bitten, diese seine gottesdienstliche Handlung möge ihm »nicht zum Gericht und zur Verdammnis gereichen, sondern zum Schutz für Leib und Seele und zu seiner Heilung«. *Denn die Stunde der Parusie ist stets (nicht erst »am Ende der Tage«) dafür offen, Stunde des Gerichts oder der Rettung zu sein.*

Dieser objektiven Gefahr aber entspricht die Gefahr subjektiver Fehlhaltungen. Die Aufgabe des Hörers protologischer Erzählungen, durch seine Worte und Handlungen Platzhalter für die welterneuernde Parusie der göttlichen Ursprünge zu sein, kann allzuleicht zum Vorwand dafür werden, daß er sich zum Richter über die bestehende Welt aufwirft und sich die Kompetenz anmaßt,

darüber zu entscheiden, welchen Menschen und welchen Bereichen der Welt dieses Ereignis zum Gericht, welchen es zur Erneuerung ausschlage. *Wer sich daher auf das Hören der protologischen Botschaft einläßt, muß sich dessen bewußt sein, daß er der Versuchung zur Anmaßung ausgesetzt ist und, falls er dieser Versuchung verfällt, sich selber dem Gericht überliefert.*

Eine besonders charakteristische Gestalt dieser Vermessenheit ist die Magie. Diese ist nicht etwa die Vorstufe der Religion, sondern eine ihrer Verfallerscheinungen: Sie lebt aus der mißverstandenen und mißbrauchten Hoffnung auf die radikale Umgestaltung alles Bestehenden, die aus der neuen Gegenwart seiner göttlichen Ursprünge resultieren werde. Wo nämlich der Ursprung neue Gegenwart gewinnt, da ist alles möglich. Und so können Menschen meinen, ihr Dienst an der Parusie der Ursprünge ermächtige sie, nach eigenem Ermessen mit Hilfe göttlicher Kräfte alles nur Wünschbare wirklich zu machen und so ihre menschlichen Absichten durchzusetzen.

FOLGERUNG FÜR DIE TRAGWEITE DER GEFORDERTEN ENTSCHEIDUNG

Wer Erzählungen hört, die davon berichten, was »Im Anfang« geschah, der wird, so hat sich gezeigt, nicht nur über die Bedingungen informiert, die die erfahrbare Gestalt der Welt und des Lebens möglich gemacht haben; er wird vielmehr für die fortwirkende Erneuerungsmacht dieser Ursprünge in Dienst genommen. Ihm wird diese Erneuerungsmacht nicht nur mitgeteilt, sondern wirksam zugesprochen, so daß die Botschaft, die er hört, ihn beispielsweise zur Identitätsfindung im radikalen Wandel der Lebensumstände oder zur verantwortlichen Übernahme seines Lebensschicksals in seiner paradoxen Einheit von Freiheit und Notwendigkeit fähig macht. Und ihm wird diese Fähigkeit nicht nur um seiner selbst willen zugesprochen, sondern um eines Dienstes willen, der ihm übertragen wird. Was an ihm geschieht, die Erneuerung seines Lebens, soll durch ihn geschehen als Erneuerung der Welt aus der Parusie der Ursprünge. Sich diesem Dienst hinzugeben oder ihn zu verweigern, ist eine Frage von Heil und Unheil des eigenen Lebens und der Welt.

Aber selbst die Bereitschaft, sich in den Dienst an der Gottheit und ihrem Wirken an der Welt zu stellen, ist, so hat sich gezeigt, der Ursprung spezifischer Gefahren. Der Diener am Heiligen bewegt sich stets zugleich am Rande des möglichen Frevels, und was er der Welt als Heilswirksamkeit göttlicher Ursprünge vermitteln will, kann an dieser Welt auch als tödliches Gericht wirksam werden – und es kann vor allem ihm selbst, wenn er sich frevelhaft am Heiligen vergreift, zum Gerichte ausschlagen.

Nirgendwo sonst bestätigt sich so deutlich wie hier die Wahrheit des Sprichworts »Corruptio optimi pessima« – »Wenn das Beste verdirbt, entsteht das Schlimmste«. Wem daher dasjenige Wort gesagt wird, das ihm die erneuernde Parusie dessen zusagt, was »Im Anfang« geschah, und wer in seinem eigenen

Sprechen und Handeln in den Dienst dieser Parusie der Ursprünge genommen wird, der wird zu allererst vor der Gefahr, der er ausgesetzt wird, erschrecken und sprechen: »Weh mir, ich bin ein Mann unreiner Lippen«. Und in der Tat scheint es ein Anzeichen nahe bevorstehenden Verfalls einer Religion zu sein, wenn die Sprecher des Heiligen Wortes nicht mehr die Notwendigkeit einer »Reinigung der Lippen mit glühender Kohle« empfinden. *Der Ausfall von Reinigungsriten ist ein Anzeichen dafür, daß der Diener am Wort wie an der rituellen Handlung sich der Tragweite seiner Entscheidung nicht mehr bewußt ist und in die Gefahr gerät, den Dienst an Gott und damit an der Welt in eine subtile Form der Selbst-Zelebration zu verwandeln.*

DIE AMBIVALENZ DES RELIGIÖSEN — UND DER SÜNDENFALL, DER »IM ANFANG« GESCHAH

Gerade in dem, was das Beste im menschlichen Leben ist, ist die Gefahr des Umschlags ins Schlimmste impliziert. Der Dienst an der jeweils neuen und die Welt erneuernden Gegenwart dessen, wovon protologische Erzählungen berichten, kann zum Frevel werden und für den Menschen und die Welt das Gericht zur Folge haben. Die Gefahr dieses Umschlags gehört mit zu den Paradoxien des menschlichen Lebens. Und auch diese Paradoxie ist zum Thema eigener protologischer Erzählungen geworden. Diese Erzählungen entfalten das paradoxe »Zugleich« von Berufung und Versuchung des Menschen in das Nacheinander eines Berichts von ursprunghafter Unschuld und vor aller empirischen Zeit geschehenem Sündenfall. Sie deuten dem Hörer die Ambivalenz seiner Berufung, die ihm, wenn er sie mißverstehet oder mißbraucht, zum Unheil werden kann; sie deuten darüber hinaus das Unheil in der Welt als die Verderbnisgestalt der ursprünglichen Berufung selbst; und sie nehmen den Hörer dazu in Dienst, inmitten einer Welt, die im Argen liegt — so sehr, daß gerade die Religion von besonders radikaler Verderbnis bedroht ist —, die Spuren der ursprünglichen Herrlichkeit freizulegen und der Erneuerung der Welt aus diesen Ursprüngen zu dienen.

Damit aber machen die Erzählungen von dem »Im Anfang« geschehenen Sündenfall die volle Tragweite der Entscheidung erst deutlich, vor die der Hörer aller übrigen protologischen Erzählungen gestellt wird. Von seinem selbstlos ergriffenen oder eigenmächtig (magisch) mißbrauchten Dienst an der je neuen Parusie der Ursprünge hängt es ab, ob diejenige Perversion des religiösen Verhältnisses, die der Welt von ihren Anfängen an einwohnt, sich auch im Wort und im religiösen Handeln des Hörers von heute reproduziert, oder ob der Welt ein Ort ihrer radikalen Neuschaffung offengehalten wird: einer Neuschaffung, die das paradoxe »Zugleich« von Begnadung und Versuchung zugunsten eines »Ja ohne Nein« der göttlichen Gnade hinter sich lassen wird.

Erst sofern der Hörer, durch Erzählungen von dem »Im Anfang« geschehenen Sündenfall belehrt, selbstkritisch begreift, daß auch sein eigenes religiöses Sprechen und Handeln durch den Zustand »dieser Welt« qualifiziert ist, einen Zustand, in dem sich Begnadung und Versuchung auf paradoxe Weise durchdringen, wird er fähig, seinen Dienst an den *Prota* so zu tun, daß er dadurch die *Eschata*, die Aufhebung aller Paradoxien in der Neuschaffung des Himmels und der Erde, vorbereitet.

Die Todsünden des Don Giovanni

Von Eberhard Straub

Die Oper aller Opern, wie E.T.A. Hoffmann sie feierte, Mozarts *Don Giovanni*, hat sehr früh schon ihren ursprünglichen Titel eingebüßt: *Il dissoluto punito ossia il Don Giovanni*, also *Der gestrafte Ausschweifende*, wie er 1788 bei der Uraufführung in Prag auf deutsch wiedergegeben wurde. Mit *Don Juan*, wie man die Oper im vergangenen Jahrhundert nannte, wird ein Typus veranschaulicht, der Zügellose und Lasterhafte, für den beispielhaft dieser junge Herr steht, dessen wüsten Treiben die gerechte und verdiente Strafe ein Ende setzt. Daß dieser Wüstling Don Giovanni heißt, ist nur von untergeordnetem Belang gemäß den Anschauungen der Zeit, die auf der Bühne nach Exemplar verlangte, die eine herrliche Tugend über alle Widerstände bewährten, über Laster in allen möglichen Erscheinungsweisen triumphierten und damit deren Wirkungsmöglichkeiten einschränkten, endlich zunichte machten, mochte der Feind des Guten zeitweilig auch noch so sicher aufgetreten und erfolgreich gewesen sein. Irgendwann erweist sich eindrucksvoll die Ohnmacht des Bösen und überzeugt davon, daß es besser ist, sich gleich für die Tugend zu entscheiden, auch wenn sie zeitweise unerkannt gleichsam im härenen Gewande, von dem glänzenden Schein der Heuchelei und Lüge überstrahlt, darben muß.

Der *dissoluto punito* Mozarts und da Pontes fügt sich ganz selbstverständlich in die hergebrachten Anschauungen von der Schaubühne als moralischer Anstalt, wie sie Schiller, vertraut mit der *opera seria* und dem höfisch-aristokratischen Theater, verstanden wissen mochte. Im Personenverzeichnis, um gar keinen Zweifel an der moralisch-pädagogischen Absicht aufkommen zu lassen, charakterisiert da Ponte den Don Giovanni, den *giovane cavaliere*, als »estremamente licenzioso«, als Zügel- und Sittenlosen, der als »libertino« nach seiner Laune lebt. Nach eigenem Willen leben, davon war Goethe noch überzeugt, ist gemein. Denn: »Der Edle strebt nach Ordnung und Gesetz.« Gerade das tut Don Giovannino, wie ihn Leporello einmal nennt, nicht. Dieser Sohn aus gutem, vornehmen Hause, dieser »signorino«, der sich damit begnügt, nicht Sohn seiner Taten zu sein, vielmehr Sohn seines Vaters und seiner Ahnen, entzieht sich den Verpflichtungen seines Standes, der gemäß den sozialetischen Auffassungen der »alten Gesellschaft« sich als Stand der Tugend erweisen sollte, Überzeugungen, auf die Don Giovanni sich selber beruft gegenüber Zerlina: »La nobiltà / ha dipinta negli occhi l'onestà.« Don Giovanni, der schrecklicher Weise ein schlechtes, unwürdiges Leben führt, ist ein »widernatürliches Ungeheuer«, das nicht begreift, daß die Tugend der vornehmste Adelstitel ist und das durch seine Handlungen jeden Adel, der erworben und bestätigt sein will, verwirkt hat (Molière).

Dies »Dramma giocoso« versprach dem damaligen Publikum von vorneherein keine fröhliche Unterhaltung, da nichts entsetzlicher war, als wenn eine »Standesperson« sich

nicht so verhielt, wie jedermann voraussetzen durfte. Private und öffentliche Tugenden waren noch nicht auseinandergetreten. Der soziale Rang forderte im »Großen Welttheater«, das der göttliche Spielmeister lenkte, jeden dazu auf, seiner repräsentativen Rolle gerecht zu werden, den glücklichen Gedanken Gottes, der in seinem Stand sich äußert, zu ergreifen, von ihm ergriffen zu werden, um ihn als Person unmittelbar zu veranschaulichen, ja darüber überhaupt erst zur Person zu gelangen, zu einem klar umrissenen Charakter und Typos. Der göttliche Regisseur beurteilte am Ende des Spiels jeden danach, ob er als wahrer König, Bauer, Priester oder Edelmann gelebt, seinen sozialen Rang verstanden und den sittlichen Anforderungen genügte, die sich aus ihm ergaben. Ein verfehltes Leben ist kein tragisches, weil jeder, wie auch Don Giovanni, Hinweise genug empfängt, zur Einsicht zu kommen, »umzukehren«, sich zu bessern. Nichts zwang ihn, nach eigenem Willen zu leben.

Sein Fall gehört deshalb in jenes sehr gemischte Genre des Spaniens im 18. Jahrhundert, in Übereinstimmung mit literarischen Vorbildern aus dem *siglo d'oro*, zu denen eben der *Don Juan Tenorio* des Tirso de Molina, sollte das Stück wirklich von ihm verfaßt sein, zu rechnen ist: zur *Tragedia para reir o sainete para llorar*, zur Tragödie, die sich im Schwank entwickelt oder zum Schwank, der ein sehr ernstes Thema behandelt. Die bei Aristoteles nicht vorgesehene *tragedia jocosa* kannten die klassischen Spanier, die sich nicht allzu streng an dessen Regeln hielten. Der Erfolg des *Don Juan Tenorio* als Stoff in Italien und Frankreich mag nicht zuletzt damit zusammenhängen, gerade bei Komponisten zur Zeit Mozarts, als die *opera buffa* immer populärer wurde, weil das ernste Thema wegen eines unernsten Lebens genug Möglichkeiten für komische Situationen erlaubte. Daß ein großer Herr sich nicht selbst versteht, war gewiß ein tragisches Mißverständnis, aber weil er sich nicht verstehen wollte, obschon er dazu Gelegenheit hatte, zugleich komisch. Denn damit glich er sich den normalen Sterblichen an, den Berufsnarren, den Bauern, all denen, die nicht dazu aufgefordert sind, mit heroischer Selbstüberwindung zur Wahrheit vorzustößen, mit sich ein strahlendes Bild vollkommener Menschlichkeit aufzurichten, das hinter sich, im Staube, alle Erinnerungen an allzu begrenzte, menschliche Bedürftigkeit liegen läßt.

Dergleichen wurde vom Adel, der den Adel des Menschen verkörpern sollte, verlangt, nicht von dem gewöhnlichen Menschen, der immer mit schweren Gliedern der Materie verhaftet bleibt, aus der er gebildet, sich der Natur anvertraut, die seine Stiefmutter war und ist. Der Mensch findet erst zu seiner Vollendung, wenn er die Fesseln der Natur abstreift, sich aus dem Gefängnis der Sinne und Leidenschaften, aus dem wirren Traum des Lebens, ihn ent-täuschend, erhebt und sein fliehendes Dasein im Ewigen befestigt, seine schwache Existenz zur inneren Tugendburg erweitert, sich selbst gewinnt, indem er sich verliert an das, was jenseits seiner individuellen Bedürfnisse liegt, aus dem Allgemeinen zum Besonderen gelangt.

Im Zusammenhang solcher, durch Jahrhunderte übermittelte Anschauungen, steht Mozarts Don Giovanni, Mozarts bestrafter Bösewicht, wie man gar nicht so biedermeierlich einst sagte, als das Böse noch nicht zum sogenannten Bösen sich verharmlost hatte. Dichtung sollte, wie seit Horaz bekannt, auf unterhaltende Weise moralisch nützlich sein, die grundsätzlichen Überzeugungen einprägen, die eine öffentliche Ordnung im innersten zusammenhalten und mit Leben erfüllen. Nicht Gesellschaftskritik war der Zweck der Bühne, so eindringlich auch der jeweils Einzelnen-Irrende veranschaulicht wurde, der eben durch sein Unverständnis der ihm auferlegten sozialen Funktionen tra-

gisch oder komisch die gesellschaftliche Ordnung verwirrte, vielmehr die affirmative Bestätigung der Ideen, die der Gesellschaft zu Grunde lagen und dem Einzelnen dazu verhalfen, mitten in der Gesellschaft zu sich zu finden, *zer welte*, um mit Walther von der Vogelweide zu reden, richtig zu leben. Doch sehr bald nach der Uraufführung des *dissoluto punito* brach der alten Welt graues Prachtgerüste donnernd ein. Was bislang mehr oder weniger unumstritten war, die allgemeine öffentliche Ordnung, wurde nun grundsätzlich in Frage gestellt. Es gab keine verbindliche Übereinkunft mehr, in welchem Verhältnis sich der Einzelne zu einer, wie auch immer gedachten, möglichen, neuen Gesellschaft zu halten habe. Ein »bestrafter Bösewicht«, von der Gesellschaft bestrafter, einer Gesellschaft, deren Fesseln man gerade abstreifte, mußte unter solchen Umständen eine recht zweifelhafte Figur sein, denn es konnte ja sein, daß der Bösewicht die Gesellschaft und nicht der Einzelne war, der Don Giovanni oder Don Juan, wie die Oper von nun an verkürzt hieß, das große, freie Individuum, dämonisch und inkommensurabel, gegenüber allen Widerständen auf seine ureigenste Art recht behielt oder behalte.

Natur und Leben, der freie Mensch, der in vollständiger »Selbstgerechtigkeit«, ganz frei-natürlich zur großen »Natur« wird, Leben in größter Potenz, als Fülle aller Möglichkeiten, in sich konzentriert, begeisterten die individualisierenden Klassiker wie Romantiker, die auf gleiche Weise dem Einzelnen sein Eigentum bewahrt wissen wollten. Außerdem lag es nahe, wenn die Natur sich in der Natürlichkeit vollendet, die Leidenschaften, die Sinne überhaupt, zu rehabilitieren. Die Emanzipation des Fleisches, die Mozarts Zeitgenosse Wilhelm Heinse schon im *Ardinghello* beschwor, erhoben die Saint-Simonisten zum Programm. Der ehemals fürchterliche Ausruf der Phädra Racines: »Hilf meiner Leidenschaft, nicht meiner Tugend«, konnte nun trotzig gegen eine »unnatürliche«, jeden sich selbst entfremdenden Gesellschaft, in einem positiven Sinne gewandt werden. Das Böse und der Böse, ohnehin immer mehr als bloßer Strukturfehler einer vorerst noch unzulänglichen Gesellschaft verstanden, wandelte sich im bürgerlich-individuellen Ästhetizismus zum nur noch »Interessanten«, zu einem aparten Charakteristikum, das neutral als Reiz genossen wird. Wie überhaupt der unverbindliche Ästhetizismus eine Position jenseits von Gut und Böse suchte, um als ästhetische Existenz sich alle Optionen im Zeitalter des Interessanten offenzuhalten, sich keiner der unendlichen Möglichkeiten, die »das Leben« bietet, zu versagen. Unter solchen Bedingungen mußte Don Juan unweigerlich zum Mythos werden und Mozart zum Mystagogen des Don Juanismus.

Don Juan ist keine mythische Gestalt, trotz aller Bemühungen des mythenhungrigen vergangenen Jahrhunderts, ihn als solche wissenschaftlich zu »verifizieren« unter dem Eindruck der Musik Mozarts, die so ganz dem entsprach, was man sich unter dem »Erhabenen« vorstellte, das aufs allgemeinste, gleichsam in Urformen, alles besondere resümiert, schrecklich, majestätisch, ungezwungen und frei. Ohne Mozarts Musik und ihr Erlebnis im 19. Jahrhundert gäbe es diesen Mythos gar nicht. Denn Tirso de Molinas *Don Juan Tenorio*, so viele Bearbeitungen er auch im 17. und 18. Jahrhundert gefunden haben mag, meist sehr unzulänglicher Art, und schon Tirsos Drama ist ein recht rohes Gelegenheitswerk, wäre ohne den *Don Giovanni* nur eine Fußnote in einer literaturwissenschaftlichen Doktorarbeit geblieben. Dieser große Dichter überlebte im Gedächtnis der meisten nur deshalb, weil er über Umwege Lorenzo da Ponte Stichworte vermittelte.

Im übrigen spricht manches dafür, daß Tirso sich für seinen *Don Juan* den Don Juan de Tassis, Grafen von Villamediana, zum Vorbild nahm, der 1622 ermordet wurde. Don Juan de Tassis war der vollkommenste Kavalier des Hofes, »el caballero mas perfecto de cuerpo y de espiritu que se ha visto jamás.« Sein Gedächtnis lebte im Herzen aller Liebenden fort, und dieser überwältigende Charmeur, dessen Zauber sich keine Frau zu entziehen vermochte, hatte viel geliebt, freilich keine Frauen. Er war der Anführer eines sehr vornehmen Homosexuellenclubs, dessen Treiben der wahrlich nicht prüde Philipp IV. endlich als allzu herausfordernd betrachtete. Ganz abgesehen von den persönlichen Arabesken des Grafen von Villamediana – ein historisch belegbarer Mythos ist kein Mythos. Außerdem hat Tirso de Molina ein typisch-moralisierendes Drama verfaßt und keineswegs daran gedacht, den spanischen Macho und Don Juan zu mytifizieren. Schließlich widerspricht dem höfischen, zeremoniösen Spanien des *siglo d'oro* nichts so sehr wie das Verhalten Don Juans. Wie Lope einmal, die öffentliche Meinung raffend, bemerkte, nur Feiglinge kehren, salopp gesprochen, den starken Mann bei Frauen heraus: »Porque al fin es de cobardes / ser con mujeres valiente.«

Don Juan ist kein spanischer »Mythos«, er ist – wie später *Carmen* – eine europäische Erfindung des vergangenen Jahrhunderts, das, an seinem Ende steht Freud und das magische Wort Sexualität, die Erlösung aus dem Fleisch erwartete. An nichts litt dieses große Jahrhundert so sehr, wie an den offenkundigen Unversöhnlichkeiten von Natur und Geist, Vernunft und Leidenschaft, Wissenschaftlichkeit und kombinierender Phantasie, am Einzelnen und der es umgebenden Gesellschaft. *Don Juan* und *Faust* schienen im Bilde die Kräfte jeweils auf ihre Weise zu sammeln, die eben jene »Zerrissenheit« symbolisierten, die überwunden werden sollte: Don Juan, der ganz Natur ist, aber sich danach sehne, von seiner Natürlichkeit, mit der er sich dennoch die Welt unterwirft, befreit zu werden, Faust, der rechnende und denkende Rationalist, dem es nie gelinge, die Fülle des Seins zu erreichen, »Vollmensch« zu werden, also geistig-sinnlich in seliger Eintracht mit sich und den Dingen zu leben. Zwei Deutsche, Mozart und Goethe, beides Generationsgenossen, schienen einem beunruhigten Jahrhundert mit Faust und Don Juan nicht nur den Protagonisten ihrer fundamentalen Widersprüche gestalthaft zum »Leben« verholfen zu haben, Faust und Don Juan, bald brüderlich vereint, mußten die Spannungen der Moderne repräsentieren, wie man sie sich dachte, seit der »Renaissance«, in der Faust wirkte, Don Juan als Gegenprinzip schon sich bemerkbar mache.

In Cesare Borgia, dem kühlen Rechner und Frauenheld, im genialen Verbrecher und erfolgreichen Erotomanen, auch wieder ein Mythos jenes Jahrhunderts, erwies sich, erstaunlich und überwältigend, das gelungene Bündnis einander widerstrebender Tendenzen. Die Schönheit versöhnt und verschmilzt das Unvereinbare oder unvereinbar Gedachte. Nach Schönheit, in der sich das Gute und Wahre, Natur und Kunst, unmittelbar offenbart, dürstete der bürgerliche Ästhetizismus, der sich nicht mehr mit der überlieferten Anschauung zufrieden geben mochte, daß Gott und die Schönheit, und damit auch die Wahrheit, ein und das gleiche sind. Richard Wagner, ein dritter Deutscher, erfüllte die Sehnsucht Fausts und Don Juans, die Sehnsucht nach bewußter Bewußtlosigkeit, die Sehnsucht seines Jahrhunderts. Brünhilde und Siegfried, Eva und Stoltzing, Tristan und Isolde wird die Leidenschaft zur Tugend, das Geschlecht zum Mittel zum befreienden Untergang, der die erlösende Wiedergeburt zur Totalität verheißt, zur sinnlich frohen wie spontan nachdenklichen allgemeinen Mitmenschlichkeit.

Auch Wagner sah in Don Juan oder Don Giovanni den genialen Erotiker, ganz im Einverständnis mit Goethe, der in der »klassischen Walpurgisnacht«, die er gerne von Mozart, wie den ganzen Faust, »vertont« gehabt hätte, in diesem Künstler nicht einen Komponisten, sondern eine Natur, einen dämonisch inspirierten, congenialen Geist vermutend, »singen« ließ: So herrsche denn Eros, der alles begonnen. Den Sirenen, die in einer der betörendsten Phantasien, die je in deutscher Sprache erdacht, das letzte Wort haben, läßt sich schwer widersprechen. Eros mag schon herrschen, nur ist Don Giovanni nicht sein Prophet. Weil das 19. Jahrhundert den Übeltäter nicht berücksichtigte, dessen allgemeine Bosheit nur im besonderen Umgang mit Frauen geschildert wird, geriet Don Juan zum erotischen Mythos. Einem sehr vergänglichem, da im Zeitalter der Promiskuität diese höchstens und nur vorläufig als Risiko eingeschätzt wird, so lange Medikamente nicht sorglosen Lustgewinn ermöglichen.

Don Juan ist ein Anachronismus, was auch immer die Mythographen sagen mögen, denn seine ehemals schockierende Absicht, die Frauen zu genießen und sie ehrlos fallen zu lassen, empört nur in Zeiten, die einen Ehrbegriff haben, die intimste Privatheit gerade nicht veröffentlichen, sie vielmehr schützen und hegen. Doch mittlerweile, was den interpretierenden Umgang mit *Don Giovanni* nicht erleichtert, ist die Sexualität zum einzigen Mittel geworden, das aus der wissenschaftlich-bürokratischen Abstraktion zurückführt in die unmittelbare Wirklichkeit. Aber auch sie hilft wenig, wie der amerikanische Schriftsteller Walker Percy, der gründlich Kierkegaard gelesen hat, meint, weil die flottierende Begierde sich auf sich selbst beschränkt, sich selbst befriedigt in ihrer Genußbefriedigung. Sie ist nur sich selber treu, bleibt reines Begehren, das noch nicht einmal zur Verführung stark genug ist, das allein durch seine Begehrlichkeit Begierde erweckt.

Den Don Giovanni hielt Kierkegaard für den Verführer, für den der sich nicht von den Frauen verzaubern läßt, der sie verzaubert aufgrund einer mystischen Anziehungskraft, die Ramón Pérez de Ayala, »la facultad diabólica de don Juan« nennt. Nicht er liebt die Frauen, sie lieben ihn, sie verfallen ihm, lassen sich von seinem teuflischem Naturell überreden, hinreißen und überzeugen. Aber das sind alles Überlegungen, die sich mehr auf das Vorleben Don Giovannis beziehen als auf den einen Tag in seinem Leben, den letzten, den Mozart und da Ponte als Tag der Rache an ihm behandeln. Nicht den Verführer, sondern den durch sich selbst Verführten, der sich im Netz seiner eigenen Lügen und Künste verfängt, führen sie vor, die Bühne als Tribunal gebrauchend, auf der dieser ehrlose Edelmann, wie ihn Masetto einmal charakterisiert, jeden Anspruch auf Nachsicht verwirkt. Es geht dabei weniger um die Mysterien des Eros und der Sexualität, um den Don Juan als Inbegriff geschlechtlicher Macht, als um das *Mysterium iniquitatis*, das aufgeklärten Epochen, die im Bösen höchstens einen heiteren Zyniker wie Mephistopheles vermuten, nur noch ästhetisch interessant ist.

Don Giovanni, der seinen Namen immer verbarg, der Donna Anna gleich zu Beginn der Oper versichert: »chi son io tu non saprai«, empfängt alle möglichen Namen, vom Verräter, Lügner, Ehrlosen, Verbrecher, Meuchelmörder, bis hin zum Nichtswürdigen, zum *iniquo*, als *esempio orribile d'iniquità*, als den ihn die an ihm verzweifelnde Donna Elvira erkennt, unmittelbar bevor der steinerne Gast kommt, um dies steinerne Herz, wenn er überhaupt ein Herz hat, wie Leporello sich fragt, vielleicht doch noch zu erweichen. Don Giovanni ist wie der Böse, wie Satan, Person nur im Sinne der Unperson. Man erfährt seine Wirkungen, doch er ist nicht zu greifen, weil er den Sinn sei-

nes Seins ohne und gegen Gott haben will und ihn im Nichts findet, wodurch er sich als nichtig erweist. In diesem Sinne ist das Böse das Nichtige, Eitle, Halt- und Formlose, eben das und der Dissoluto. Don Giovanni verkörpert alle Todsünden: Den hochmütigen Stolz, die Unmäßigkeit in allem – Leporello staunt ja nicht nur vor dessen erotischen Maßlosigkeit, er wundert sich nicht minder über den »barbarο appetito«, über die »bocconi da gigante«, die sein Herr verschlingt, der in Wein und Weib »sostegno e gloria d'umanità« preist –, den arroganten Zorn, den Geiz, die Trägheit und die Unkeuschheit. Er repräsentiert als Edelmann alles Nichtige, der als »vincitore de se stesso« zur Selbstbeherrschung und Selbsterkenntnis verpflichtet war.

Gleichwohl war es schon für Tirso notwendig, das vollkommen Böse in schönster und aristokratischer Gestalt erscheinen zu lassen: Denn das verlangt die verführerische *pompa diabolica*, deren Nichtigkeit, kalte Pracht, ihre dunklen Feste in den nächtlichen Reichen des stets unbegreiflichen Herzens, in den finsternen Kammern im Abgrund der Seele feiert. Don Giovanni, gestaltlos wie er ist, zwielichtig und unbestimmt, von der Sonne Satans funkelnd verzaubert, bis die Sonne der Gerechtigkeit ihn entzaubert, findet in der Nacht sein Reich, in dem er fast souverän zu herrschen vermag. Der einzige Teil der Oper, der sich unter dem Lichte des »giusto ciel« abspielt, das große Fest am Ende des ersten Aktes, enthüllt, da die Sonne der Gerechtigkeit alles zu Tage bringt, die Nichtswürdigkeit dieses »malvaggio«, dem die übrigen, deren Ruhe er störte, verkünden, daß noch heute auf sein Haupt der strafende himmlische Blitz treffen werde. Das Fest ist mitten am Tage Gerichtstag über den, der, wie Racines Phädra, dem hellen Tag seine Klarheit raubte, die sein gerechter Tod und Untergang ihm wieder verschaffte. »Et la mort à mes yeux déroba la clarté / rend au jour, qu'ils soulaient, toute sa pureté.«

Don Giovanni hat keine große Arie, um sich selbst darzustellen. Er ist nichts, er bewirkt nur. An seinen Wirkungen wird er erkannt. Der Pragmatismus Mozarts, sich nach seinen Sängern zu richten – der Don Giovanni der Uraufführung besaß viele physische, aber nur wenig stimmliche Qualitäten für diese Rolle –, diente in diesem Falle der dramatischen Konsequenz. Alle gerieten in den Bann des Bösen mit Ausnahme der beiden, die nie sonderliche Beachtung finden: Masetto und Don Ottavio, die liebenden Ehrenmänner, je in ihrem sozialen Milieu, die gleichsam unschuldig die Verwirrungen der Herzen beobachten und erleiden. Beide, fest verankert in einer öffentlichen Ordnung, an deren gottgedachte Spur sie nie zweifelten – der Bauer betreibt, wie sollte er anders, Lynchjustiz, der verständige Adelige ruft die Polizei, obschon er früher Don Giovanni mit der Pistole bedrohte –, spüren die Macht des Bösen an den anderen. Über sie selber hat er keine Gewalt. Sie lieben, ganz uneigennützig. Sie sind auf zwei verschiedenen Gesellschaftsebenen die Leidenschaftslosen, die durch Zerlina und Donna Anna, ihre potentiellen Ehefrauen, in Mitleidenschaft gezogen werden. Weder Donna Anna noch Zerlina erlagen Don Giovanni, aber beide wurden verletzt, weil sie ihm fast erlegen wären. Eine Bäuerin wie Zerlina konnte, nach den Anschauungen der Zeit, weil nur zur kleinen Tugend verpflichtet, sich über ihre Verführbarkeit rasch hinwegtrösten, für eine große Dame, wie es Donna Anna ist, war die mögliche Verführbarkeit, der sie sich mit letzter Kraft erwehrte, eine fürchterliche Verwundung.

Nacharistokratische Epochen hatten wenig Verständnis für Donna Anna: Nicht weil sie dem Don Giovanni nachgegeben hatte, wie ihr gerne unterstellt wird, womit sie zur Heuchlerin und Lügnerin würde, sondern weil sie ihm fast nachgegeben hätte, fühlte

sich diese Aristokratin verletzt, gedemütigt, erniedrigt durch sich selber, ihre eigene Schwachheit. Schließlich war sie von ihrem Stand her zu heroischer Tugend verpflichtet, und Mozart, der nach der Uraufführung in Prag mit der Sängerin der Donna Anna vor das Publikum trat, hat ihr wie dem Don Ottavio die herrlichsten, eben aristokratischsten, heroischen Töne geschenkt. Donna Anna, die fast entehrte, wird zum Würgeengel, Donna Elvira, die Betrogene, die Erniedrigte, die ihre Schmach und Schande auf sich nimmt, versucht den zu erlösen, den Donna Anna nur vernichten will.

Die Erlösung von dem Übel kommt von oben, nicht aus der Welt, die dem Fürsten der Welt gehört, obschon die Gnade, befreiend und unwillkürlich eingreift, für den, der kein verstockter Sünder wie Don Giovanni ist, der Gelegenheiten genug hatte, zu bereuen, umzukehren, bis zum allerletzten Moment seiner letzten Stunden, die da Ponte und Mozart schildern. Mit dem Bösen wird nicht die weltliche Gerechtigkeit fertig. Nur der wunderbare Eingriff Gottes stellt die Ordnung wieder her, in der sich bildhaft die wohlgeordnete Harmonie, Weltharmonie, widerspiegeln soll. Das Sextett am Schluß des *Dissoluto Punito ossia Don Giovanni* hat schon im frühen 19. Jahrhundert verwirrt. Denn schon damals verstand man nicht mehr, daß nach dem Sieg über das Böse, und sei er geschenkt, nicht erwirkt, nicht verdient, obgleich Don Ottavio und Masetto alles taten, um irdischer Gerechtigkeit zum Erfolg zu verhelfen, sich »die Gesellschaft« in Sicherheit wiegt.

Der festliche Ausblick war einer Gesellschaft selbstverständlich, die am Einzelnen zweifelte, nicht an Normen, die jeden verpflichten. »Corriam tutti a festeggiar« singen nach dem tollen Tag die Verwirrten, nachdem sich alles entwirrt hatte, in *Le nozze di Figaro*. Nachdem zu Proserpina und Pluto der reizende Unhold geholt worden war, konnten erleichtert die Geschädigten den uralten Gesang wiederholen: »Questo é il fin di chi fa mal«, vollkommen überzeugt, daß »dem Leben« der Tod der Ungerechten und Treulosen herzlich gleichgültig bleiben darf. Der *Don Giovanni* ist eine Geschichte aus der alten Gesellschaft, des *ancien régime*, das mit der Macht des Bösen rechnete, mit der entsetzlichen Freiheit des Menschen, sich für den Bösen zu entscheiden, aber froh war, wenn der Böse und das Böse zu allseitiger Beruhigung bestraft worden war. Dann konnte, zumindest als Ausblick, das immer nur kurze Fest des Lebens beginnen, das Fest der Übereinstimmung dieser Welt mit jener anderen, zu der sie hinführen soll.

Keiner nach Mozart, wie wäre es auch möglich gewesen, hat den Triumph des Guten, das zugleich das Wahre und Schöne war, weil Gott und die Schönheit als Wahrheit noch unmittelbar verknüpft, so eindringlich geschildert. Doch in einer hypothetischen Welt unendlicher Möglichkeiten, die gerade Entschlüsse, Entscheidungen nicht verlangen, im alltäglichen Don Juanismus des Offenhaltens aller jeweiligen Präferenzen, wirken Mozarts »Schlüsse« sehr konventionell. Aber er schloß seine Dramen für eine Gesellschaft, die vielleicht den Einzelnen, aber nicht sich selber für problematisch erachtete. Das hat sich indessen umgekehrt, nicht zum Vorteil für das Verständnis alter Dramen, die das »allgemein Menschliche«, diese Fiktion des bürgerlichen Ästhetizismus, als sehr besondere Tugend oder Untugend sehr besonderer Menschlichkeit tadelten oder würdigten.

»Rerum Novarum« und die katholische Soziallehre 1891-1991

Von Hans Maier

Am heutigen Tag* wird *Rerum novarum* hundert Jahre alt. Die Enzyklika kann sich rühmen, die bekannteste unter den Rundschreiben der Päpste in neuerer Zeit zu sein. Auch wer vom päpstlichen Lehramt wenig weiß, kennt ihren Namen, der sogar in die Schulbücher Eingang gefunden hat. Bis heute ist *Rerum novarum* der grundlegende Text der Katholischen Kirche zur sozialen Frage. Alle späteren Äußerungen zu diesem Thema nehmen auf sie Bezug. Bei der Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius' XI. (1931) verriet das schon der Titel – im vierzigsten Jahr nach *Rerum novarum*. Aber auch Pius XII. hat 1941 des 50., Paul VI. 1966 des 75. und 1971 in *Octogesima adveniens* des achtzigsten Geburtstags der ersten Sozialenzyklika gedacht. *Mater et magistra* Johannes' XXIII. (1961) beginnt mit einer Rückschau auf *Rerum novarum*; das Rundschreiben *Pacem in terris* desselben Papstes (1963) und das Rundschreiben seines Nachfolgers Paul VI. *Populorum progressio* (1967) verstehen sich als Neuaufnahmen, Fortführungen, Variationen des mit *Rerum novarum* intonierten Themas – und nicht zuletzt schließen sich die Lehrschreiben Johannes' Paul II. *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1988) und *Centesimus annus* (1991) an diese Überlieferung an.

Kurzum: die Päpste haben sich ein volles Jahrhundert lang in die von Leo XIII. begründete Tradition gestellt, ihre Soziallehren bilden – nach eigenem Verständnis – ein Ganzes, einen sich stetig entwickelnden und differenzierenden Zusammenhang. Eine so anhaltende und dichte Zeitbegleitung des kirchlichen Lehramts ist selten. Warum war die Kirche in ihrer Soziallehre soviel glücklicher, wirksamer, erfolgreicher als in vielen anderen Appellen an die Menschen seit hundert Jahren – und dies bis in die Gegenwart hinein?

1. Leo XIII. und »Rerum novarum«

Ein Schlüssel liegt gewiß in der Person des Autors von *Rerum novarum*. Leo XIII. war eine Persönlichkeit von starker Ausstrahlung. In seinem langjährigen Wirken verbinden sich Elemente der Kontinuität im Sinn der Vorgänger mit Bemühungen um die Revision unhaltbar gewordener kirchlicher Positionen und neuen Akzenten im Gespräch von Kirche und Welt. Stärker als bei jedem Papst des 19. Jahrhunderts sind die Handlungen und Äußerungen Leos XIII. getragen von der Einsicht in die neuen Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt und vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen. So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Berührung mit dem Leben der modernen Staaten zu bringen und das Papsttum trotz seiner »Gefangenschaft im Vatikan« zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

* Die hier abgedruckte Rede wurde am 15. Mai des Jahres bei der Gedenkfeier in Rom gehalten.

Leo XIII. untersucht die gesellschaftlichen Probleme seiner Zeit, ohne vorschnell zu urteilen; er deckt Zusammenhänge auf, ohne die Nuancen zu verwischen; er kritisiert, ohne maßlos zu werden; er ermahnt, ohne zu drohen. Vor allem hat er die Gabe der Unterscheidung der Geister. Er weiß das Übel nicht nur zu bezeichnen, er kennt auch Wege, ihm zu steuern. Daher kreist sein Denken in den Enzykliken *Immortale Dei* (1885), *Libertas* (1888), *Sapientiae Christianae* (1890) und *Rerum novarum* (1891) um die Frage, was in den Bewegungen der Zeit, vor allem im Liberalismus, christlicher Aneignung zugänglich, was abzulehnen sei und in welcher Weise die Kirche, die sich in der modernen Gesellschaft nicht mehr auf die fraglose Anerkennung göttlichen Rechts und immer weniger auf den Schutz christlicher Fürsten stützen kann, neu im sozialen Leben verwurzelt werden könne.

Jahrhundertlang war das Problem Staat und Kirche vor allem ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung das Instrument des Konkordats bereitstand. Jetzt, im demokratischen Zeitalter, wird es ein soziales Problem. Die Erneuerung der katholischen Soziallehre in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird gerade unter diesem Gesichtspunkt in ihrer Bedeutung klar: sie dient nicht nur als Norm, nach welcher der Christ unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters ein christliches Leben führen kann, sie ist zugleich ein Versuch, der Kirche wieder einen sozialen Standort in der modernen Industriegesellschaft zu geben. Hier hatte die katholische Sozialbewegung in vielen Ländern vorgearbeitet – erinnert sei an Bischöfe wie Ketteler, Manning, Doutreloux, Mermillod, an Laien wie Buß, Vogelsang, Toniolo, La Tour du Pin, Harmel. Es war ein neuer missionarischer Aufbruch, ein Hinabsteigen in die weitverzweigten Bereiche der Gesellschaft, ein Streben nach Spezialisierung des Apostolats, ein intensives Sich-Kümmern um Einzelne wie um Gruppen.

Was war nun das Neue, das in die Zukunft Weisende an der Lehre von *Rerum novarum*? Worauf beruhte die überraschend breite Wirkung der Enzyklika? Es sind vor allem drei Aussagen, die für die damalige Zeit, die Zeit eines unbegrenzten Fortschritts-glaubens und eines noch kaum gebändigten Wirtschaftsliberalismus, neu und bedeutsam waren: 1. zur Lohngerechtigkeit, 2. zum Koalitionsrecht der Arbeiter und 3. zur Rolle des Staates im wirtschaftlichen und sozialen Leben.

Lohngerechtigkeit: Für nicht wenige Katholiken war die soziale Frage bis dahin ein Problem gewesen, das vor allem durch Mildtätigkeit zu lösen sei. Die Reichen sollten großzügig aus ihrem Überfluß spenden, die Armen dankbar diese Gaben annehmen und gehorsam sich mit ihrem Los bescheiden – diese Meinung war weitverbreitet, bis in kirchliche Führungsghremien hinein. Dementsprechend herrschten in der Pastoral Trostworte, Ermahnungen, moralische Appelle vor. Die Größe Leos XIII. liegt darin, daß er die soziale Frage als eine öffentliche, eine gemeinschaftliche Frage erkannt hat. Und so heißt das zentrale Wort der Enzyklika *Rerum novarum* nicht mehr Mildtätigkeit, sondern Gerechtigkeit. Es gehe gegen göttliches und menschliches Gesetz, so sagt *Rerum novarum*, Notleidende zu drücken und auszubeuten um des eigenen Vorteils willen. »Dem Arbeiter den ihm gebührenden Verdienst vorzuenthalten ist eine Sünde, die zum Himmel schreit« (Rn 17).

Koalitionsrecht der Arbeiter: In der Französischen Revolution waren mit den alten Zünften auch alle Vereinigungen beseitigt worden, die den Schwächeren in der Gesellschaft einen Rückhalt bieten konnten. Unter dem Druck eines monistischen Staatsbildes blieben Arbeitervereine, Gewerkschaften in vielen Ländern bis weit in die zweite Hälft-

te des 19. Jahrhunderts verboten. Auch in der Kirche war das Koalitionsrecht der Arbeiter lange Zeit umstritten: viele sahen in »gemischten Ausschüssen« von Arbeitgebern und Arbeitnehmern die bessere Alternative. Leo XIII. schloß in seiner Enzyklika diese gemischten Formen nicht aus, entschied sich jedoch – entgegen der Vorlage – auch für die Aufnahme von reinen Arbeitervereinen. Damit »war ein Monopolanspruch berufsständischer Organisationen eingeschränkt und der Weg für die Gewerkschaften frei« (Victor Conzemius). Gewicht erhielt diese Entscheidung vor allem durch die Feststellung, die Vereinigungsfreiheit dürfe vom Staat nicht in Frage gestellt werden, sie beruhe auf dem Naturrecht (Rn 38). Das war damals, im Jahr 1891, eine kleine Sensation.

Rolle des Staates: Sollte der Staat ins Wirtschaftsgeschehen eingreifen oder sich zurückhalten und die Dinge einfach treiben lassen (*laissez-faire*)? Auch dieser Meinungsgegensatz ging damals mitten durch die Kirche hindurch. Das war begreiflich: die Katholiken hatten den Jakobinerstaat und später den Staat des Kulturkampfes erlebt: eine solche Staatsmacht galt es in der Tat zu mindern, nicht zu mehren. Doch konnte auch die schrankenlose Ausdehnung gesellschaftlicher Kräfte dem Einzelnen, vor allem dem Schwächeren, gefährlich werden. In diesem Fall durfte man auf den Staat als Anwalt der Gerechtigkeit nicht verzichten. Leo XIII. traf eine klare Entscheidung; er stellte dem liberalen Prinzip der Nichtintervention die Gemeinwohlverantwortung des Staates gegenüber. »Gerade die Aufgabe, das gemeine Beste zu pflegen, ist ja das innerste Wesen des Staates. Je kräftiger und je einschneidender er diese wesentliche Aufgabe mit Erfolg erfüllt, desto weniger ist er genötigt, auf anderen Wegen für die Arbeiterschaft Erleichterung zu suchen« (Rn 26). Damit war klaggestellt, daß zumindest der Schutz von Leben und Gesundheit, die Begrenzung der Arbeitszeit, die dauerhafte soziale Sicherung der Arbeiterschaft zu den Aufgaben des Staates gehörten. Von da an begann sich die Waage in allen zivilisierten Ländern zugunsten der Staatsintervention zu senken. Insofern war das Eintreten der katholischen Kirche für den in Entstehung begriffenen Sozialstaat – wie es die *Kreuzzeitung*, das Blatt des politischen Protestantismus in Deutschland, formulierte – »ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung«.

2. Das Werk der Nachfolger

Rerum novarum nach hundert Jahren: wie sieht der klassische Urtext der katholischen Soziallehre heute, im Jahr 1991, aus? In welche Richtungen haben die Nachfolger Leos XIII. seine Gedanken weiterentwickelt?

1. Zunächst hat sich der Adressatenkreis der Enzyklika im Lauf der Zeit erweitert. Er umfaßt heute alle Länder der Welt. Denn die ganze Welt bildet heute einen einzigen wirtschaftlichen, technischen, ökologischen Zusammenhang. Kein Land ist mehr eine Insel, die sich aus diesem Geflecht ausgliedern könnte. Während *Rerum novarum* sich im wesentlichen an den europäischen Staatenkreis wandte und hier wieder besonders an die Industrienationen, findet es nach hundert Jahren ein sehr viel größeres, ein weltweites Auditorium vor. Das betrifft vor allem seine zentrale Forderung nach sozialer Gerechtigkeit. Sie hat heute nicht nur Bedeutung für die Industriegesellschaft. Sie hat auch eine Nord-Süd-Dimension. Sie betrifft nicht mehr nur die Lohngerechtigkeit für die Industriearbeiter. Sie betrifft die Wirtschaftsgerechtigkeit in der Einen, technisch und ökologisch enger zusammenwachsenden Welt.

Mit Recht hat man daher gefordert — Oswald von Nell-Breuning —, *Rerum novarum* müsse heute mit den Augen der Entwicklungsländer gelesen werden. Denn die Probleme aus den Anfängen der industriellen Welt, mit denen sich die Enzyklika Leos XIII. auseinandersetzte, sind ja in der Dritten Welt unverändert aktuell. So haben schon die Enzykliken Johannes' XXIII. und Pauls VI. den Blick auf die ganze Welt gerichtet. Vollends in den Lehrschreiben Johannes' Paul II. wird das »gesellschaftliche Leben auf dieser Erde« zum Horizont der sozialen Botschaft der Kirche (*Sollicitudo rei socialis*).

2. Verändert und weiterentwickelt haben sich auch die Modalitäten der Selbsthilfe, vor allem der Selbstorganisation der Arbeiterschaft zur Verteidigung ihrer Rechte. Hier mußte sich Leo XIII., wie wir gesehen haben, angesichts der noch undeutlichen Entwicklung und angesichts der unterschiedlichen Positionen auch innerhalb der Katholischen Kirche auf die Formulierung allgemeiner Grundsätze beschränken. Das hat später im deutschen Gewerkschaftsstreit zu einer innerkirchlichen Zerreißprobe geführt. Seit *Quadragesimo anno* und vollends seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist wohl unbestritten, daß die Formen gewerkschaftlicher Organisation, die Modalitäten der Zusammenarbeit mit Nichtkatholiken und Nichtchristen im Wirtschaftsleben Fragen sind, bei denen die »Eigengesetzlichkeit der weltlichen Sachbereiche« beachtet werden muß und bei deren Entscheidung den in Wirtschaft und Gesellschaft engagierten Laien ein entscheidendes Wort zukommt.

3. Am stärksten verwandelt hat sich die Szenerie im Bereich des Staates, genauer im Verhältnis von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. War die Intervention des Staates ins Wirtschaftsleben, motiviert durch Gemeinwohlverpflichtungen, zu Lebzeiten Leos XIII. noch ein Ratschlag, der der Zeit vorauseilte, so scheinen darüber heute die Akten längst geschlossen zu sein. Daß Wirtschaft, Marktwirtschaft, erst recht soziale Marktwirtschaft des Staates bedürfen, wird heute kaum mehr bestritten. Streit herrscht nur darüber, was der Staat im einzelnen tun soll, wieweit er in das wirtschaftlich-soziale Geschehen eingreifen darf und muß. Der frühliberale Nichtinterventionsstaat ist tot. Er lebt heute nur noch in den Träumen einiger neoklassischer Ökonomen. Ist nun an seine Stelle der Interventionsstaat oder gar der Staatssozialismus getreten? Gewiß nicht. Und die Unkenrufe der seinerzeitigen Liberalen, die den römischen Papst mit *Rerum novarum* ins Lager des Sozialismus einschwenken sahen, sind längst verstummt. Gerade der Neoliberalismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat Recht und Staat als notwendige Voraussetzungen für die Ordnung der Wirtschaft neu entdeckt. Eben hierdurch unterscheidet sich dieser Liberalismus vom älteren Liberalismus (und die soziale Marktwirtschaft von der Wirtschaft des *laissez-faire*).

Nun sprechen wir heute nicht mehr, wie die Zeit Leos XIII. und Bismarcks, von Intervention. Der Staat erscheint uns heute eher als der Setzer der unentbehrlichen »Randdaten« des Wirtschaftslebens; als Wettbewerbsgarant; als Monopolverhinderer; als ordnungspolitische Steuerungsinstanz. Ohne den Staat gäbe es auch — siehe Kartellrecht — keinen Wettbewerb, der diesen Namen verdient. Und natürlich bleibt dem Staat auch immer die sozialpolitische Aufgabe des Ausgleichs, des Gegensteuerns; denn nach wie vor gilt das Argument Leos XIII. in *Rerum novarum*, daß die Ärmern und die größere Zahl der Menschen des staatlichen Schutzes dringender bedürfen als die Reichen, die ja mit besseren Mitteln zur Selbstverteidigung und Selbsterhaltung ausgestattet sind.

4. Fast prophetisch wirken heute die Warnungen Leos XIII. vor dem Sozialismus als dem falschen Weg zur Lösung der sozialen Frage. Bemerkenswert ist vor allem die Ak-

zentuierung der Argumente, die er gegen ihn ins Feld führt. Natürlich ist die Abschaffung des Eigentums auch ganz einfach schlichtes Unrecht, sowohl gegen den einzelnen wie gegen die Familie. Aber vor allem schädigt sie die Arbeiter selbst – und dieses Argument setzt Leo XIII. an die erste Stelle:

»Vor allem liegt nämlich klar auf der Hand, daß die Absicht, welche den Arbeiter bei der Übernahme seiner Mühe leitet, keine andere als die ist, daß er mit dem Lohn zu irgendeinem persönlichen Eigentum gelange. Indem er Kräfte und Fleiß einem andern leiht, will er für seinen eigenen Bedarf das Nötige erringen; er sucht also ein wahres und eigentliches Recht nicht bloß auf die Zahlung, sondern auch auf freie Verwendung derselben ... Wenn also die Sozialisten dahin streben, den Sonderbesitz in Gemeingut umzuwandeln, so ist klar, wie sie dadurch die Lage der arbeitenden Klassen nur ungünstiger machen. Sie entziehen denselben ja mit dem Eigentumsrechte die Vollmacht, ihren erworbenen Lohn nach Gutdünken anzulegen, sie rauben ihnen eben dadurch Aussicht und Fähigkeit, ihr kleines Vermögen zu vergrößern und sich durch Fleiß zu einer besseren Stellung emporzurufen. Aber was schwerer wiegt, das von den Sozialisten empfohlene Heilmittel der Gesellschaft ist offenbar der Gerechtigkeit zuwider, denn das Recht zum Besitze privaten Eigentums hat der Mensch von der Natur erhalten« (Rn 4).

Das sind nüchterne, von wirtschaftlicher Einsicht und von Menschenkenntnis zeugende Worte. Ihre Wahrheit ist durch riesige Experimente sozialistischer Politik und Wirtschaft mit bitterem Ausgang für Millionen Betroffene nach hundert Jahren eindrucksvoll bestätigt worden. Auch Leos XIII. Beharren auf Eigentum in Arbeiterhand erscheint im Licht der Ereignisse keineswegs – wie manche Kommentatoren gemeint haben – als ein Residuum liberalen Denkens. Im Gegenteil, es war zukunftsweisend; wie sollte Entproletarisierung erreicht werden, wenn nicht durch Eigentum und Selbstbestimmung?

5. *Rerum novarum* war eine Enzyklika »über die Arbeiterfrage«. Ihr Kern war das Lohnarbeitsverhältnis. Es ging darum, »die Rechte und Pflichten zu umreißen, die Besitzende und Nichtbesitzende, Kapital und Arbeit wechselseitig zusammenhalten sollen« (Rn 1). Unter den Nachfolgern Leos XIII. hat sich diese Thematik erweitert: es geht nicht mehr allein um das Verhältnis von Kapital und Arbeit, um den Ausgleich zwischen Klassen; es geht um den wirtschaftenden, den arbeitenden Menschen schlechthin, und es geht um Gerechtigkeit nicht nur in den Industrieländern, sondern in allen Teilen der Welt. So mündet der ökonomische und wirtschaftsethische Diskurs Leos XIII. und der Pius-Päpste bei Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. in einen anthropologischen ein. Das Thema heißt jetzt: der Mensch und die Arbeit. Dieser Diskurs wird im Horizont der Einen Welt geführt – einer Welt, die zerrissen ist von Krisen und Widersprüchen, obwohl sie schon materielle und technische Formen der Einheit erkennen läßt, einer Welt, die schon einen Körper hat, aber noch nach ihrer Seele sucht.

3. Zur Bilanz

Die Enzyklika *Rerum novarum* hat zu ihrer Zeit ein starkes Echo gefunden. »Wir glaubten, die Erde bebe unter den Füßen«, läßt Georges Bernanos seinen Pfarrer von Torcy im *Tagebuch eines Landpfarrers* sagen. »Was für eine Begeisterung! Ich war zu jener

Zeit Pfarrer in Norenfontes mitten im Kohlengebiet. Der einfache Gedanke, daß die Arbeit keine dem Gesetz von Angebot und Nachfrage unterworfenen Ware ist, daß man nicht in Löhnen oder Menschenleben spekulieren kann wie in Getreide, Zucker oder Kaffee, das warf die Gewissen um. Kannst du es glauben: Weil ich dieses Erkenntnis von der Kanzel herab vor meinen guten Leuten aussprach, galt ich für einen Sozialisten, und die Bauern mit der zuverlässigen Gesinnung brachten es fertig, daß ich in Ungnade fiel und nach Montreuil versetzt wurde ...«

Ihre Ausstrahlung verdankte die Enzyklika gewiß auch dem Zeitpunkt, zu dem sie erschien. Die Aufnahmebereitschaft im damaligen Europa war groß. Das Erscheinen der Enzyklika fiel mit dem Anbruch des eigentlichen großindustriellen Zeitalters (Paul Jostock) zusammen. Die neunziger Jahre waren die Zeit, in der das soziale Problem ins allgemeine Bewußtsein drang. Erst jetzt hatten sich auch im kirchlichen Raum die Meinungen konsolidiert und stabilisiert – man konnte Entscheidungen treffen, nach einer Zeit der Beobachtung und Prüfung. Die Enzyklika *Rerum novarum* kam keineswegs zu spät. Sie war ein richtiges Wort zur richtigen Zeit.

Zur Wirkung trugen auch die Qualitäten des Textes bei. *Rerum novarum* ist, wie die meisten Lehrschreiben Leos XIII., knapp, direkt und sachlich formuliert. Der Stil vermeidet Bilderreichtum und Emotionalität, er ist einfach und klar. Die Sache selbst soll sprechen; sie bedarf nicht des rhetorischen Kolorits. Die Probleme sollen deutlich werden. Das geschieht am besten im sachlichen, präzisen Diskurs. Das Lehrschreiben beeindruckt bis heute durch seine Klarheit, seine verhaltene Leidenschaft, seine scharfe Zeichnung der Alternativen, der richtigen und falschen Wege zur Lösung der sozialen Frage. Es wirkt, so möchte ich hinzufügen, durch seinen ruhigen Ton und seine unaufgeregte Menschenfreundlichkeit. Vor allem kann man daraus lernen, daß es bei päpstlichen Kundgebungen darauf ankommt, nicht vieles oder gar alles zu einem Thema zu sagen, sondern das Wesentliche – dies allerdings mit großer Klarheit und Entschiedenheit.

Leo XIII. hat dieses Wesentliche gesagt. Deshalb ist *Rerum novarum* auch nach hundert Jahren nicht verblaßt. Deshalb dürfen wir im Jahr 1991 seinen hundertsten Geburtstag mit Genugtuung und Freude feiern, dankbar für ein entschiedenes Wort, das in seiner Zeit nicht ohne Wirkung blieb und Maßstäbe für die Zukunft setzte.

100 JAHRE »RERUM NOVARUM«

Die Bedeutung der Katholischen Soziallehre für Afrika

Schlußkommuniqué eines internationalen Symposions in Enugu/Nigeria

Vom 13. bis 18. August 1990 fand in Enugu/Nigeria aus Anlaß der Hundertjahrfeier der Enzyklika »Rerum Novarum« ein internationales Symposion über die Katholische Soziallehre und ihre Bedeutung für Schwarzafrika statt. Organisiert wurde das Symposion vom Catholic Institute for Development, Justice and Peace (CIDJAP) der Diözese Enugu. Das Symposion vereinte Teilnehmer aus zahlreichen anglophonen Ländern

Schwarzafrikas sowie aus Europa. Das Schlußdokument ergänzt das Kommuniqué eines vergleichbaren Symposions für die frankophonen Länder Schwarzafrikas.¹

1. Wir danken dem allmächtigen Gott, der uns in seiner unendlichen Güte und Vorsehung durch dieses Symposium »Catholic Social Teachings in Africa« – das erste seiner Art – geführt und uns mit seiner Gnade gesegnet hat. Diese Gnadenfülle umfaßt die immerwährende Liebe Gottes für unsere Kulturen und für unsere Kirche, wie sie die verschiedenen Besuche Seiner Heiligkeit, Papst Johannes Paul II. in den meisten Ländern Afrikas bekunden. Auf diesen Reisen hat der Heilige Vater immer wieder die Aufmerksamkeit auf die vortrefflichen Werte unserer einheimischen Kulturen gelenkt und uns ermutigt, sie im Lichte des Glauben zu studieren und sie als Erbe zu pflegen. Wir sind im Glauben gestärkt worden.

2. Wir danken auch den Verbänden, Institutionen und Personen in Afrika und Europa, die, von Gott geleitet, in Zusammenarbeit mit dem *Catholic Institute for Development, Justice and Peace* (CIDJAP) dieses Symposium gefördert und ermöglicht haben. Besondere Erwähnung verdient S.E. Dr. M.U. Eneja, Bischof der Diözese Enugu in Nigeria, der dem Symposium seinen besonderen Segen gab und den Ablauf mit regem Interesse ständig begleitete. Die Anwesenheit des Vertreters der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden (*Justitia et Pax*) in Rom, Msgr. Diamuid Martin, anderer nigerianischer Bischöfe sowie von Teilnehmern aus verschiedenen afrikanischen und europäischen Ländern (Nigeria, Kenia, Malawi, Tschad, Zaire, Sudan, Österreich, Deutschland, Spanien, Italien, Vatikan) symbolisierte unsere Einheit mit der Weltkirche und stärkte uns bei der Erforschung der dauerhaften Werte des Evangeliums, die von der Soziallehre der Kirche verkündet werden.

3. Dieses interkontinentale Symposium wurde im Gedächtnis an die epochale Enzyklika *Rerum Novarum* (Arbeitercharta) von Papst Leo XIII. durchgeführt, deren 100. Geburtstag in weniger als einem Jahr gefeiert werden wird.

4. Geleitet vom Heiligen Geist und in der Gemeinschaft des Betens, Überlegens und Forschens sind wir, Wissenschaftler, Laien und Priester, Sozialarbeiter, Unternehmer und Landwirte, Studenten und Jugendliche zusammengekommen, um über die »Freuden und Leiden« (GS 1) des afrikanischen Kontinents und der Welt nachzudenken. Unsere Diskussionen erstreckten sich auf die Gebiete: Gerechtigkeit und Frieden, die Soziallehre der Kirche, Fragen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung, politische Konflikte, Menschenrechte, religiöse Toleranz, Befreiungstheologie, Wirtschaftsethik im Unternehmen sowie auf nationaler und internationaler Ebene, Probleme des Mißbrauchs von Kindern, die Herrschaft des Gesetzes, Notwendigkeit und Rolle einer authentischen Theologie der Entwicklung auf der Grundlage des Evangeliums und anderer Werte.

5. Die universale Suche des nach Gottes Bild und Ebenbild geschaffenen Menschen nach einer besseren Welt in Erfüllung des biblischen Auftrages, »sich die Erde untertan zu machen und sie zu erfüllen« (Gen 1,28) mit einem Leben in voller Gleichheit und Würde und Unversehrtheit, hat uns veranlaßt, den derzeitigen Zustand unseres Kontinents zu beurteilen. Die erschütternden Auswirkungen von Hunger, Armut, Krankheit, Unwissenheit, Uneinigkeit, Kriegen, Korruption, Ausbeutung im nationalen und inter-

¹ Vgl. in dieser Zeitschrift 19 (1990), S. 278-282.

nationalen Bereich sowie alle anderen Formen des Bösen in unserer Gesellschaft rütteln täglich unser Gewissen wach und fordern schnelles Handeln.

6. Die Enzyklika *Rerum Novarum*, deren 100. Jahrfeier wir begehen, wurde von Papst Leo XIII. auf dem Hintergrund rücksichtsloser und herzloser Ausbeutung der Arbeiter während der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts, ungerührter Vernachlässigung der Lage der Armen und ähnlicher Mißstände der Gesellschaft veröffentlicht. In diesem Dokument spricht der Papst die Probleme der angemessenen Sorge für die Armen, der Rechte der Arbeiter, eines ausgewogenen Verständnisses der Rolle des Eigentums, der Pflichten von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, eine Rückkehr zur christlichen Moral und den Ruf nach einer verantwortlichen, öffentlichen Autorität an. Die Päpste nach Leo XIII., die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und in jüngster Zeit verschiedener Bischofskonferenzen sowie regionaler und nationaler *Justitia et Pax*-Kommissionen haben Umfang und Reichweite dieser Lehre für die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Probleme ihrer Zeit fortentwickelt, angepaßt und vertieft.

Somit verfügen wir in den afrikanischen Kirchen über eine große Zahl wertvoller und inhaltsreicher Sozialdokumente, die von den zeitlosen Quellen des Evangeliums praktische Antworten auf Probleme geben, denen sich die Völker Afrikas gegenübersehen.

7. Wir stellen fest, daß diese Lehre auf unserem Kontinent in den vergangenen 100 Jahren zu wenig bekannt war. Diese traurige Entdeckung hat uns zu der Forderung veranlaßt, daß diese Lehre in den Lehrplan der Katecheten-Ausbildung der Laien aufgenommen wird und in der theologischen Bildung der Priester und Ordensangehörigen Pflichtfach wird. Wir empfehlen auch dringend, daß zur Verbreitung der Soziallehre in den Ortskirchen Institute wie CIDJAP errichtet werden. Wir unterstützen den Aufruf der SECAM, in allen Diözesen Afrikas »starke Justitia-et-Pax-Diözesankommissionen in Übereinstimmung mit dem Denken der Weltkirche zu gründen. Wir empfehlen ferner, Justitia-et-Pax-Ausschüsse in allen Pfarreien und in jeder Gemeinde zu gründen, in denen es Katholiken gibt« (Communiqué Roma, Lesotho, Juni 1988, *Pan-African Justice and Peace Conference*, Nr. 21).

8. Wir appellieren an die afrikanischen Theologen, über den Inhalt dieser Lehre im Lichte der eigenen Glaubenserfahrungen und Lebensumstände nachzudenken, um ihre wertvollen Erkenntnisse zu nutzen und sie auf dem Hintergrund unserer Erfahrungen zu vertiefen und weiterzuentwickeln. Damit schaffen wir eine solide theologische Grundlage für eine wirkungsvolle und erbauliche Pastoralaktion.

9. Es ist bedauerlich, daß ein ganzes Jahrhundert nach der Veröffentlichung von *Rerum Novarum* jene unmenschlichen Arbeitsbedingungen, die der Papst so mutig verurteilte, in den meisten Ländern Afrikas immer noch als die normalen Arbeitsbedingungen fortbestehen. Die Arbeiter werden immer noch erheblich unterbezahlt, viele müssen ihren Lebensunterhalt mit Arbeit unter gefährlichen und unmenschlichen Bedingungen verdienen, legitime Streiks werden meistens mit Gewalt unterdrückt, Gewerkschaftler werden belästigt und inhaftiert, ihre Gewerkschaften manchmal aufgelöst. Wir verurteilen diese Ausschreitungen und fordern die Beachtung des Rechts der Arbeiter auf gerechte Löhne, menschliche Arbeitsbedingungen und gewerkschaftliche Tätigkeit.

10. Mit großer Sorge sehen wir das Elend und Leid, zu dem eine wachsende Mehrheit unserer Menschen zu leben verurteilt ist, besonders durch die Einführung gewisser Struktur-Anpassungsprogramme verschiedener afrikanischer Regierungen. Die wirt-

schaftlichen Reformprogramme, so sehr sie vielleicht ausländischen Wirtschaftszuoberern in London und Paris, beim Internationalen Währungsfonds und der Weltbank gefallen mögen, sie sind unakzeptabel, weil sie die menschliche Person anderen von Menschen definierten Zielen der Wirtschaft unterordnen. Damit widersprechen sie einem Grundprinzip der Katholischen Soziallehre, nämlich daß alle wirtschaftlichen und sozialpolitischen Programme ihre Rechtfertigung im Dienst am Menschen finden. Mit anderen Worten: Die derzeitigen Leiden sind völlig unannehmbar, weil sie keine vergleichbare Rechtfertigung haben.

11. Es ist ein Skandal, daß das Leiden der Armen verhöhnt und ihre Gefühle verletzt werden von den Neureichen, die einen sinnlosen und übertriebenen Aufwand mit ihrem oft mit Unrecht erworbenen Wohlstand betreiben. Wir appellieren an das Gewissen unserer reichen Brüder und Schwestern, gegenüber ihren leidenden Mitmenschen Erbarmen und Mitgefühl zu zeigen, mit den Bedürftigen wirksame Solidarität zu üben, indem sie mit ihnen ihren Wohlstand und Besitz teilen.

12. Immer und unter allen Umständen, besonders in diesen schweren Zeiten, muß die Kirche eindeutig auf der Seite der unterdrückten und leidenden Massen stehen. Ihre Stimme muß mit prophetischem Mut und mit Beharrlichkeit gegen alle Fälle von Unterdrückung und Unrecht erschallen. Hier besteht ein dringendes Bedürfnis nach wirksamer Solidarität und gemeinschaftlichem Handeln zwischen den Kirchen Afrikas, damit sie mit einer Stimme gegen die schreiende und brutale Ungerechtigkeit sprechen können. Zum Beispiel: Im Sudan wurden Millionen von Menschen getötet oder mit Gewalt vertrieben; in Nigeria wurden über 300 000 Menschen aus Maroko, einem Vorort von Lagos, zwangsweise ausgewiesen. Solche Wunden bedürfen der heilenden pastoralen Aktion.

13. Die Entwicklungsproblematik, der Fortschritt der Völker (*Populorum Progressio*), ist von einer derart entscheidenden Bedeutung, daß sie die Unterstützung und die aktive Mitwirkung aller Glieder der Gesellschaft erfordert. Wir rufen deshalb bei der großen Aufgabe der Entwicklung zur Zusammenarbeit der Einzelnen, Gruppen, Gesellschaften und Institutionen mit den Regierungen auf.

14. Es ist traurig festzustellen, daß trotz der scheinbar rührigen Entwicklungsbemühungen verschiedener afrikanischer Regierungen die meisten unserer Dörfer und Städte tatsächlich Zeichen des Rückschrittes aufweisen; dies zeigt sich an den zunehmend unerschwinglicheren Preisen für Grundnahrungsmittel, Güter und Dienstleistungen und an einem allgemeinen Armenhausstaat. Die Situation ist durch die politische Instabilität der meisten afrikanischen Staaten nicht gerade besser geworden. Der Entwicklungsprozeß kann jedoch nicht auf ideale wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Institutionen warten. Er muß in der Tat von jenen eingeleitet und erhalten werden, die in der Gesellschaft Verantwortung tragen. Besonders die Unternehmer und Arbeitnehmer müssen zusammenarbeiten, um die Elemente einer lebensfähigen Wirtschaft im Interesse aller aufzubauen.

15. Die Entwicklung einer gerechten Gesellschaft erfordert eine gesunde Wirtschaft, die in erster Linie auf den menschlichen und materiellen Ressourcen des Landes aufbaut, aber besonders auf den Menschen, die Initiative ergreifen, die neue Produktionswege aufspüren. Initiative und Verantwortung sind sehr wichtige Voraussetzungen.

16. In Afrika ist die ländliche Entwicklung von größter Bedeutung, weil die Landbevölkerung den produktiven Kern unserer Wirtschaft darstellt. Nur wenn die Produktion

wächst – quantitativ, aber besonders qualitativ –, kann man Hunger und Elend bekämpfen. Die ländliche Entwicklung muß deshalb mit Nachdruck betrieben werden. Sie erfordert Initiative und Kreativität, neue Wege, um die Erfahrung des betreffenden Gebietes mit neuen Methoden zu verbinden. Hierzu empfiehlt sich das Genossenschaftswesen; die Mitglieder der Genossenschaften bedürfen dabei der Hilfe der Landwirtschaftsexperten.

17. Obgleich die große Mehrheit unserer Bevölkerung immer noch ihren Lebensunterhalt durch landwirtschaftliche Arbeit verdient, fordert die zunehmende Industrialisierung zahlreiche Facharbeiter. Deshalb ist es notwendig, junge Menschen nicht nur in der Schule auszubilden, sondern in einem »dualen System«, das theoretischen Unterricht mit der praktischen Berufsausbildung verbindet. Eine Industriegesellschaft braucht viele kleine und mittlere Unternehmen im handwerklichen Bereich und viele Facharbeiter in der Industrie. Andere innovative Tätigkeiten sind in dieser Hinsicht zu unternehmen.

18. Der öffentliche Dienst muß leistungsfähiger und wirksamer werden. Unsere Länder brauchen nicht nur Personal mit einer guten Ausbildung, sondern besonders mit Eigenschaften wie Ehrlichkeit, Fleiß, Zuverlässigkeit und Organisationsfähigkeit.

19. In der Entwicklungspolitik sollte man nicht vergessen, daß der wahre Sinn wirtschaftlicher Tätigkeit weder die Steigerung der Produktion noch die Gewinnerzielung noch die Ausübung von Macht ist, sondern Dienst am ganzen Menschen mit seinen materiellen, intellektuellen, moralischen, spirituellen und religiösen Bedürfnissen.

20. Da die Wirtschaft ein integraler Bestandteil der Gesellschaft ist, bestimmt die Struktur der Gesellschaft letztlich das Wachstum und die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft. Eine moderne soziale Marktwirtschaft setzt freie und verantwortliche Unternehmer und gleichzeitig politische Freiheit voraus. Der Bankrott der kommunistischen Gesellschaft im Osten Europas hat es in den vergangenen Monaten erneut bewiesen. Deshalb braucht eine soziale Marktwirtschaft einen Rahmen von Gesetzen, die den lauten Wettbewerb garantieren, Korruption und Monopole verbieten und bestrafen und das Steuerrecht, das Arbeitsrecht, die Rolle der Gewerkschaften und die Aufgaben der Zentralbank definieren. Eine soziale Marktwirtschaft ist nur dort stabil, wo Ethik und Religion sich frei entfalten können.

21. Fortwährende Weiterbildung ist in allen Berufen für jeden das ganze Leben lang notwendig, um den Anforderungen einer sich ständig ändernden Welt und deren Herausforderungen gerecht zu werden.

22. Wir sind besorgt über den Niedergang der Moral im öffentlichen Leben. Wir verurteilen deshalb auf das Schärfste jede Form von Korruption, Bestechung, Nepotismus, den Kult der Mittelmäßigkeit und politische Verantwortungslosigkeit. Afrikanische Führer und Regierungsbeamte müssen mehr durch ihr Handeln als durch offizielle Erklärungen das Prinzip »Führerschaft durch Beispiel« demonstrieren. Die in vielen Ländern vorherrschende Praxis, wonach die Wahl oder Ernennung zu einem Amt als Freibrief für die Veruntreuung öffentlicher Mittel mißverstanden und mißbraucht wird, ist eine Negierung der sozialen Gerechtigkeit und ein großes Hindernis der Erziehung junger Menschen und zukünftiger Führer zu den Idealen der Rechtschaffenheit und Verantwortlichkeit im öffentlichen Leben.

23. Mit gleicher Schärfe verurteilen wir transnationale und multinationale Unternehmen und Auslandsinteressen, die mit korrupten einheimischen Führern bei der Plünde-

rung unserer nationalen Ressourcen paktieren und dadurch die schon beklagenswerten Lebensbedingungen eines großen Teiles unserer Menschen noch verschlechtern.

24. Wir sind sehr betrübt über die unglücklichen Fälle von Krieg und Gewalt in vielen afrikanischen Ländern, die zahlreiche Tote und Verwundete sowie ruinierte Wirtschaften hinterlassen und zahllosen Menschen unsagbares Leid und Elend gebracht haben. Diese Situation, die sich verschlimmert, bürdet unserem Kontinent ein nie dagewesenes Problem von sechs Millionen Flüchtlingen und zwölf Millionen Vertriebenen auf. Wir fühlen mit unseren Schwestern und Brüdern, die in die Schußlinie dieser bedauerlichen Konflikte geraten sind, und appellieren an die kriegführenden Parteien, ihre Waffen niederzulegen und Wege der Versöhnung und des Friedens zu finden.

25. In einigen unserer Länder geht heute die Gefahr eines Religionskrieges zwischen zwei missionarischen Religionen um: Islam und Christentum – eine Situation, die durch das Wiederaufkommen des islamischen Fundamentalismus verursacht wurde. Sudan z.B. befindet sich in den Fängen eines repressiven, intoleranten und brutalen Regimes, während Nigeria in jüngster Zeit an den Rand eines regelrechten Religionskrieges geraten ist. Wir rufen beide religiöse Gruppen auf, Zurückhaltung zu üben.

26. Spannungen zwischen feindlichen religiösen Gruppen stellen eine große Gefahr dar, die dringend eine Lösung fordert. Die Politiker in Regierungsverantwortung müssen klar Politik von religiösen Angelegenheiten trennen und der Versuchung widerstehen, in irgendeiner Weise eine Präferenz für eine religiöse Gruppe zu bekunden. Die Führer der beiden religiösen Gruppen selbst müssen aufrichtig und ehrlich Wege zur Verbesserung der Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern suchen.

– Christen und Moslems könnten lernen, miteinander toleranter umzugehen, wenn ihre Führer unter ihrer Gefolgschaft genaues, wahres und konstruktives Wissen über die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Gegenseite verbreiten;

– der Forderung des formalen Dialogs zwischen den beiden Religionen könnten auch gemeinsam organisierte Symposien, Vorlesungen und Konferenzen ihrer Theologen und Gelehrten dienlich sein. Solche Begegnungen sind auch sehr nützlich für Berufsgruppen wie Ärzte, Rechtsanwälte und Wissenschaftler;

– regelmäßiger Kontakt und Gedankenaustausch zwischen den beiden Religionsgruppen sollten hergestellt, Bereiche der Zusammenarbeit und der gemeinsamen pastoralen Aktion erforscht werden.

27. Wir bedauern die unter Christen vorherrschende Tendenz, sich von der Parteipolitik zurückzuziehen, als unzweckmäßig und gefährlich. Es ist dies eine Verzerrung der Ordnung und deshalb für Christen ein ernstes Unrecht, wenn sie mit den ihnen von Gott geschenkten Talenten der Führerschaft ihren Dienst der Gesellschaft versagen. Wir rufen deshalb alle Christen auf, sich aktiv in der Politik zu engagieren; hier haben sie die größte Hebelwirkung, wahrhaft Salz der Erde zu sein.

28. Wenngleich sich die Priester auch nicht in Parteipolitik engagieren sollten, so schließt das nicht aus, daß sie sich für das Verhalten der Politiker interessieren, deren Entscheidungen sich auf das Wohl ihrer Gläubigen auswirken. Priester müssen sich an der politischen Bildung der Laien beteiligen und deren Verantwortung für eine Verbesserung der Gesellschaft durch eine weise, verständige und informierte Ausübung ihrer politischen Rechte motivieren.

29. Wir sind besorgt über die Vielzahl militärischer Coups und Gegencoups auf unserem Kontinent, die oft mit sinnlosen Tötungen und Exekutionen verbunden sind. Wir

protestieren gegen diese Abwertung des menschlichen Lebens und appellieren an das Militär, das Menschenrecht auf eine gewählte Regierung zu respektieren.

30. Angesichts der jüngsten Veränderungen in der weltpolitischen Szene fordern wir eine Basiserziehung der Bevölkerung zur Vorbereitung auf die Demokratie, Sensibilisierung für ihre Rechte und Pflichten vor dem Gesetz, für die Macht des Wahlaktes und die Bedeutung politischer Entscheidungen usw.

31. Diese wichtige politische Erziehung muß auch den notwendigen Respekt vor dem Gesetz und der verfaßten Autorität umfassen: diese bilden die Grundlage für eine solide demokratische Tradition.

32. Der Ruf nach Demokratie ist heute in vielen Ländern ein Zeichen der Hoffnung. Wenngleich auch die Veränderungen in Osteuropa nicht zu Protesten in Afrika geführt haben, so haben sie dennoch die Bestrebungen besorgter Afrikaner unterstützt. Bemühungen für ein Mehrparteiensystem können in Benin, Gabun, Elfenbeinküste, Nigeria und Zaire festgestellt werden. Es besteht ein Bedürfnis nach offenen Diskussionen über die Vor- und Nachteile von Ein- und Mehrparteiensystemen.

33. Wir sind sehr besorgt über die hohe Quote des Mißbrauchs und der Vernachlässigung von Kindern sowie Kinderarbeit in unseren Ländern. Hat doch das Kind aufgrund seiner großen Bedürfnisse und Zartheit ein Recht auf angemessene Sorge und Aufmerksamkeit. Wir verurteilen deshalb jedweden Mißbrauch von Kindern und appellieren an alle religiösen Männer und Frauen, Regierungsmitglieder und Verantwortliche in den verschiedenen Ämtern, gegen die weite Konstellation menschlicher Kräfte und Versäumnisse, die sich kinderfeindlich auswirken, Front zu machen.

34. Die 80er Jahre sind als verlorenes Jahrzehnt für Afrika wirtschaftlich abgeschrieben. Nationale Schulden, sinkende Warenpreise auf dem Weltmarkt und abnehmende Hilfe für Afrika aus dem Westen machten es selbst für die besten Regierungen unmöglich, ihre Wirtschaften zu verbessern. 1987 hatte Afrika südlich der Sahara mit 450 Millionen Menschen (mehr als die doppelte Bevölkerung als bei der Unabhängigkeit) ein GDP [Bruttosozialprodukt] von etwa 135 Milliarden Dollar; das ist ungefähr das gleiche wie das von Belgien mit einer Bevölkerung von nur zehn Millionen.

35. Es gibt jedoch einige Zeichen der Hoffnung für den wirtschaftlichen und politischen Bereich in den 90er Jahren. Diese Hoffnung wird unterstützt von den nachlassenden militärischen Spannungen zwischen West und Ost, die möglicherweise die Rüstung reduzieren und sogar mehr Auslandshilfe bringen können. Ferner zeigen die von regionalen Wirtschaftsblöcken wie ECOWAS, SADC und OAU unternommene Schritte, daß ernsthafte Gespräche über die afrikanische Wirtschaftsgemeinschaft bis zum Jahre 2000 geführt werden. Wir ermutigen diese Initiativen.

36. Die bevorstehende Sondersynode für Afrika ist eine weitere große Quelle der Hoffnung und kann der Kirche in Afrika Gnade, Erneuerung und Inspiration bringen. Wir befürchten jedoch, daß die Bischöfe wegen ihrer starken Inanspruchnahme durch pastorale Pflichten nicht genug Zeit zur Vorbereitung der Synode haben, um die Probleme der Kirche in Afrika angemessen anzusprechen. Deshalb appellieren wir an alle Gruppen (Pfarreien, Priesterräte, Orden, theologische Fakultäten usw.), die *Lineamenta* (Arbeitsdokument) zu lesen und darauf zu antworten. Wir bitten auch die afrikanischen Bischöfe, mit den verschiedenen Gruppen ihre Vorstellungen zu diskutieren, damit die Bischöfe eine klare Vorstellung davon bekommen, was die Katholiken in ihren Diözesen denken und glauben.

37. Wir rufen Institute wie CIDJAP auf, in Vorbereitung der Synode regionale und interkontinentale Symposien für Bischöfe, Theologen und Laien durchzuführen. Wir hoffen, daß die Synode eine afrikanische sein wird: in Planung, Durchführung, Aussage und Orientierung.

38. Schließlich hat dieses Symposium die Gründung einer *African Association for the Advancement of Catholic Social Teaching* (ACASOT) beschlossen, deren Zentrale das *Catholic Institute for Development Justice and Peace* (CIDJAP), Enugu/Nigeria, ist.

DER KRIEG — AUFSÄTZE ZUR SITUATION UNSERER WELT

Der Golfkrieg aus ethischer Sicht

Von Manfred Spieker

1. Einführung

Der Golfkrieg aus ethischer Sicht — das weckt Erwartungen, es solle gezeigt werden, die Anwendung militärischer Mittel gegen den Irak sei entweder ein absolutes Übel, das zu verwerfen, oder ein *bellum iustum*, eine gerechte Sache also, die vorbehaltlos zu verteidigen ist. Was ist das Spezifische einer ethischen Erörterung des Problems Golfkrieg?

Die Ethik fragt als eine Disziplin der Philosophie und auch der Theologie in wissenschaftlicher Weise nach dem sittlichen Wollen und Handeln des Menschen. Sie fragt nach allgemeingültigen Normen und Maximen der Lebensführung, nach den Bedingungen eines gelingenden Lebens. Sie fragt nach »gut« und »schlecht« und nach »gut« und »böse«. Sie will dem Menschen helfen, Moral und Ethos systematisch zu reflektieren, sein Wollen und Handeln richtig zu orientieren. Sie will also seine Lebensführung erleichtern und zum Gelingen seines Lebens beitragen. So mag sich beim Thema »Golfkrieg aus ethischer Sicht« ebenso jener Argumente erhoffen, der meint, gerade jetzt, da der Nato-Bündnisfall zum Einsatz auch deutscher Soldaten in diesem Krieg führen kann, den Wehrdienst verweigern zu sollen, wie jener, der überzeugt ist, der Krieg müsse nicht nur bis zur Befreiung Kuwaits, sondern bis zur Beseitigung Saddam Hussains weitergeführt werden.

Es geht im folgenden aber nicht um schnelle Legitimationen für bestimmte Entscheidungen, sondern darum, die Kriterien verständlich zu machen, anhand derer der Einsatz militärischer Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele bzw. zur Verteidigung bestimmter Güter beurteilt werden kann. Niemandem soll und kann das eigene Urteil abgenommen werden, wenn es um die Anwendung dieser Kriterien auf den Golfkrieg geht.

Bei dieser ethischen Erörterung ist von zwei Voraussetzungen auszugehen: erstens von der Überzeugung, daß jeder Krieg, also auch der Golfkrieg, ein Übel ist, ein unheilswangerer Akt der Gewalt, der Zerstörungen, Elend und Tod mit sich bringt, der

auf Grund der ihm innewohnenden Eigendynamik nicht nur militärische, sondern auch politische Risiken birgt und bei den Menschen – Zivilisten wie Soldaten – Ängste auslöst, der möglicherweise auch mehr neue Probleme schafft, als er alte beseitigt. Zweitens von der Überzeugung, daß auch der Pazifismus den Frieden nicht sichern kann, daß er eine aggressive politische oder militärische Macht nicht friedlich stimmen, ja gelegentlich das, was er verhindern will, gerade erst provozieren kann.

Ein Blick auf die Vorgeschichte des Zweiten Weltkrieges mag das Dilemma erhellen. Während viele Engländer und Franzosen, vor allem ihre politischen Führungen 1938/39 annahmen, Hitler sei nach dem Anschluß Österreichs, der Zerschlagung der Tschechoslowakei und der Annektierung des Sudetenlandes saturiert, befahl er der Wehrmacht, den Angriff auf Polen vorzubereiten. Mit ihrer Appeasement-Politik haben Chamberlain und Daladier die Nationalsozialisten nicht zum Frieden bewogen, sondern zur Expansion eingeladen.

Gewiß, historische Vergleiche haben nur begrenzten Wert. Kein Konflikt ist genau wie der andere. Vergleichbar zwischen Hitlers Überfall auf Polen und Saddam Husseins Überfall auf Kuwait wäre, daß in beiden Fällen Recht und Unrecht klar zu trennen sind, daß die Hinnahme eines Rechtsbruches kein Weg ist, den Frieden zu sichern und daß Diktatoren vom Kaliber dieser beiden Männer ihre aggressiven Ziele offen zu nennen pflegen. Aber Vergleiche hinken. Sie können politische Probleme aufhellen, aber ethische Reflexionen nicht ersetzen.

Ethische Reflexionen zum Einsatz militärischer Mittel sind so alt wie die Ethik als philosophische Disziplin. Cicero gilt gemeinhin als der, der sie systematisiert hat. Augustinus und Thomas von Aquin haben sie zur *bellum iustum*-Lehre weiterentwickelt. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde diese Lehre unter den Bedingungen nuklearer Rüstung erneut diskutiert und kritisiert, von den einen vertieft und den anderen verworfen. Auch der Golfkrieg führte in zahlreichen Tages- und Wochenzeitungen zu mehr oder weniger kompetenten Erörterungen der Lehre vom *bellum iustum*. Daß sich in der Geschichte auch Kriege finden lassen, in denen sie zur Rechtfertigung eines Angriffs mißbraucht wurde, ist noch kein Argument gegen diese Lehre, wie ja auch noch niemand die Benutzung des Begriffs »Volksdemokratie« durch Staaten mit kommunistischer Einparteiherrschaft als Argument gegen die Demokratie gelten läßt. Eine Ethik der Friedenssicherung, die sich auf diese Lehre stützt, schließt den Einsatz militärischer Mittel zur Sicherung des Friedens bzw. zur Verteidigung existentieller Güter nicht aus. Aber sie sieht sich auch nicht in der Lage, jeden Waffeneinsatz des Angegriffenen zur Abwehr einer Aggression zu rechtfertigen. Es kann Situationen geben, in denen das Unrecht beispielsweise einer Annexion hinzunehmen ist, wenn klar voraussehbar ist, daß eine Wiedergutmachung oder eine Wiederherstellung des *status quo ante* einen unverhältnismäßig hohen Preis kosten würde. Das Recht, sich mit militärischen Mitteln zu verteidigen, hat der Angegriffene vielmehr nur unter ganz bestimmten Bedingungen:

1. Die Aggression muß das Leben oder existentielle Rechte und Güter Unschuldiger bedrohen.
2. Diese Verteidigung muß durch die rechtmäßige politische Autorität angeordnet sein.
3. Alle anderen Möglichkeiten, die Aggression abzuwehren, müssen ausgeschöpft sein.
4. Der Zweck des Einsatzes militärischer Mittel muß sich auf die Abwehr der Aggression beschränken, darf sich also nicht seinerseits in eine Aggression verwandeln.
5. Mit der Möglichkeit eines Erfolgs muß gerechnet werden können.

6. Der Grundsatz von der Verhältnismäßigkeit der Mittel muß beachtet werden, d.h. das Schadensrisiko militärischer Verteidigung ist gegen das Schadensrisiko einer hingenommenen Aggression abzuwägen.

7. Das zur Hegung eines Krieges entwickelte Kriegsvölkerrecht, das *ius in bello*, muß beachtet werden, d.h. a) die Wirkung der eingesetzten Waffen muß kontrollierbar, mithin auf militärische Zwecke begrenzt bleiben, und b) die Immunität der Nichtkombattanten muß gewahrt werden können.

Diese Kriterien lassen keinen Zweifel zu, daß es der Lehre vom *bellum iustum* in erster Linie nicht darum geht, in einem internationalen Konflikt den Einsatz militärischer Mittel zu rechtfertigen, was ihr vielerorts unterstellt wird, sondern darum, den Frieden zu sichern bzw. den Krieg zu verhindern und ihn da, wo er nicht zu verhindern ist, zu begrenzen, weshalb diese Lehre auch besser Lehre von der gerechten Verteidigung hieße. Die kritischen Fragen, denen sich diese Lehre unter den Bedingungen nuklearer, chemischer oder biologischer Waffen stellen muß, betreffen die Kriterien Erfolgswahrscheinlichkeit, Verhältnismäßigkeit der Verteidigung, Kontrollierbarkeit des Waffeneinsatzes und Schadenslosigkeit der Zivilbevölkerung. Ein Einsatz dieser Waffen müsse, so wird eingewandt, in jedem Fall gegen diese Kriterien verstoßen. Deshalb sei diese Lehre nicht mehr aufrechtzuerhalten. Angenommen, diese Kriterien ließen sich bei einem Einsatz dieser Waffen wirklich nicht beachten, wofür manches spricht, kann der logische Schluß nur lauten, daß ein solcher Einsatz sittlich nicht mehr zu rechtfertigen ist. Aber deshalb ist noch nicht die *bellum iustum*-Lehre überholt. Im Gegenteil, sie wird gerade bestätigt, und der, der sie ablehnt, beruft sich nichtsdestotrotz auf ihre Kriterien.

Die sieben Kriterien der *bellum iustum*-Lehre lassen sich in drei Fragen zusammenfassen, die jeder erörtern muß, der den Einsatz militärischer Mittel zur Sicherung oder Wiedergewinnung des Friedens in Erwägung zieht: Ist der Grund für den Waffeneinsatz gerecht? Wird ein Ziel verfolgt, das gerecht ist? Sind die Mittel, mit denen dieses Ziel verfolgt wird, angemessen? Nur wenn alle drei Fragen positiv beantwortet werden können, läßt sich das Recht zur militärischen Verteidigung in Anspruch nehmen.

2. Der Golfkrieg

Wenigstens telegrammartig sind die Fakten in Erinnerung zu rufen: am 2. August 1990 besetzte der vom siebenjährigen Krieg mit dem Iran geschundene und verschuldete, aber militärisch immer noch starke Irak das kleine, aber reiche Nachbarland Kuwait. Vorausgegangen waren die Forderungen der irakischen Führung an Kuwait, die Schulden des Irak zu erlassen und für die angeblich durch kuwaitische Überproduktion entstandenen Einnahmeausfälle sowie für Öldiebstahl aus dem im irakisch-kuwaitischen Grenzgebiet liegenden Ölfeld Rumailah Schadenersatz zu leisten. Am 28. August erklärte der Irak Kuwait zur 19. Provinz seines eigenen Staatsgebietes.

Der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, das Organ der kollektiven Sicherheit, das alle Mitglieder verpflichtende Beschlüsse faßt und erstmals nach Beendigung des Ost-West-Konflikts in Aktion trat, stellte noch am 2. August unter Bezugnahme auf Kapitel VII der UN-Charta (»Maßnahmen bei Bedrohung oder Bruch des Friedens und bei Angriffshandlungen«) fest, daß die irakische Invasion einen Bruch des internationalen

Friedens und der Sicherheit darstellt. Er forderte den sofortigen und bedingungslosen Rückzug des Irak. Dieser Resolution 660 folgten im Laufe der nächsten vier Monate elf weitere, in denen zunächst ein Wirtschaftsembargo verhängt und gegen die Geiselnahme der Ausländer sowie die Irakisierung Kuwaits protestiert wurde. Mit der Resolution 665 wurde erstmals in der 45-jährigen Geschichte der Vereinten Nationen der Einsatz militärischer Mittel zur Durchsetzung von Sanktionen autorisiert. Am 29. November wurden schließlich die mit Kuwait kooperierenden Mitglieder unter der Führung der Vereinigten Staaten zur Anwendung militärischer Mittel ermächtigt, um »der Resolution 660 Geltung zu verschaffen ... und den Weltfrieden und die internationale Sicherheit wiederherzustellen«, wenn sich der Irak bis zum 15. Januar 1991 nicht zurückzieht.

Nachdem die Embargo-Politik ebenso erfolglos blieb wie zahlreiche diplomatische Bemühungen, kam es in der Nacht vom 16. auf den 17. Januar zum Einsatz der alliierten Luftwaffe und damit zur Ausweitung des Krieges. Am 24. Februar begann die Landoffensive der alliierten Streitkräfte gegen die irakischen Truppen in Kuwait und ihre Nachschubbasen im südlichen Irak. Sie zwang den Irak innerhalb von vier Tagen zur bedingungslosen Annahme aller zwölf Resolutionen des Sicherheitsrates. Die Truppen Saddam Husseins verließen plündernd, mordend und brandschatzend Kuwait. Am 28. Februar stellten die Alliierten und der Irak die Kämpfe ein. Am 3. März wurde der Waffenstillstand unterzeichnet.

3. Der Grund, die Ziele und die Mittel des Golfkrieges

Vor diesem Hintergrund ist nach dem Grund, den Zielen und den Mitteln des Golfkrieges zu fragen. War der Grund für den militärischen Einsatz der Alliierten sittlich zu rechtfertigen? Waren die Ziele legitim und die Mittel angemessen?

War der Grund für den militärischen Einsatz der Alliierten sittlich zu rechtfertigen?

Um diese Frage zu beantworten, sind die ersten drei Kriterien der *bellum iustum*-Lehre auf den Konflikt am Golf anzuwenden. Wie steht es um die Bedrohung Unschuldiger durch den Aggressor, um die Rechtmäßigkeit der Anordnung des Waffeneinsatzes und um die Ausschöpfung aller friedlichen Mittel zur Abwehr der Aggression?

1. Die Aggression muß das Leben oder existentielle Rechte und Güter Unschuldiger bedrohen.

Daß das Leben Unschuldiger vom Irak massiv und gezielt mißachtet wurde – nicht nur in Kuwait, sondern auch in Israel, das sich immer wieder ungezielten, die Zivilbevölkerung terrorisierenden Raketenangriffen ausgesetzt sah –, ist nicht kontrovers. Wie skrupellos das Regime Saddam Husseins mit dem Leben Unschuldiger umging, zeigte sein Krieg gegen den Iran ebenso wie sein Kampf gegen die Minderheiten der Kurden und der christlichen Assyryer im eigenen Volk. In beiden Fällen wurden Gaswaffen eingesetzt. Etwa 200 000 Kurden wurden in 20 Jahren getötet, etwa 5 000 bei jenem berüchtigten Gaswaffeneinsatz in Halabdscha im März 1988.

2. Die Anwendung militärischer Mittel muß von der rechtmäßigen Staatsgewalt angeordnet sein.

Der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen ist als völkerrechtliches Organ der kollek-

tiven Sicherheit ohne jeden Zweifel der rechtmäßigen Staatsgewalt gleichzustellen, ja sogar überzuordnen und somit zur Anordnung des Einsatzes militärischer Mittel befugt. Seine Resolution 678 war nach weit überwiegender Ansicht der Rechtswissenschaft diese Ermächtigung für die Alliierten. Hinzu kam für die Vereinigten Staaten der Beschluß des Kongresses vom 12. Januar 1991, der Präsident Bush die Anwendung militärischer Mittel ermöglichte.

3. Alle anderen Möglichkeiten, die Aggression abzuwehren, müssen ausgeschöpft worden sein.

Auf drei Ebenen wurde versucht, die Aggression mit friedlichen Mitteln abzuwehren bzw. rückgängig zu machen. Die erste Ebene war die Embargo-Politik: das Wirtschafts-, Finanz- und Militärembargo vom 6. August und das Luftverkehrsembargo vom 25. September. Die zweite Ebene war die der Diplomatie. Arabische Staatschefs wie Chadli von Algerien, König Hassan von Marokko und König Hussein von Jordanien blieben ebenso erfolglos wie die EG und die Sowjetunion, wie die Vereinigten Staaten, die am 9. Januar 1991 in Genf einen letzten Versuch unternahmen und wie schließlich Perez de Cuellar, der am 13. Januar noch einmal versuchte, den Einsatz militärischer Mittel zu verhindern. Die dritte Ebene war die der Abschreckung durch den Aufmarsch der alliierten Truppen am Golf. Auch sie brachte nicht den gewünschten und von aller Welt ersehnten Erfolg.

Die Beantwortung der Frage, ob alles getan wurde, um den Frieden zu sichern, wird gewiß immer strittig bleiben. Wer kann je sagen, er habe alles getan? Die Meinung, auf den drei Ebenen der Embargo-Politik, der Diplomatie und der Abschreckung sei alles getan worden, um den Frieden am Golf wiederherzustellen, ist jedenfalls schwer beweisbar. Noch schwerer aber ist nachzuweisen, daß nicht alles getan wurde. Überzeugende Argumente zugunsten der These, das Embargo hätte bei doppelter Dauer nicht mehr umgangen werden können und erfolgreich sein müssen, sind bisher nicht bekannt geworden. Der Meinung von Außenminister Genscher, nie zuvor seien einem Aggressor so viele Gelegenheiten zum Einlenken gegeben worden wie Saddam Hussein, kann ernsthaft nicht widersprochen werden.

War die Frage nach dem gerechten Grund somit relativ schnell und problemlos zu bejahen, erwies sich die Beantwortung der Fragen nach dem Ziel und den Mitteln als beträchtlich schwieriger.

Welche Kriegsziele verfolgten die Alliierten am Golf? Waren sie sittlich zu rechtfertigen? Bestanden Erfolgschancen?

4. Der Zweck des Einsatzes militärischer Mittel muß sich auf die Abwehr der Aggression beschränken. Er darf sich also nicht seinerseits in eine Aggression verwandeln.

Bevor der Golfkrieg mit diesem Kriterium konfrontiert wird, ist die Vorfrage zu beantworten, ob es sich beim militärischen Einsatz der Alliierten am Golf überhaupt um Verteidigung handelte. Hinsichtlich Kuwaits, Saudi-Arabiens, Bahrains, Quatars und der Vereinigten Arabischen Emirate mochte es nicht schwerfallen, diese Frage zu bejahen. Erst recht wäre es im Falle Israels leicht gefallen, mit Ja zu antworten, aber gerade die Israelis waren nicht Teil der alliierten Streitmacht. Wie aber sieht es aus beim Einsatz der Amerikaner und Briten, der Franzosen, Niederländer und Italiener, der Polen, Argentinier und Ungarn und der zahlreichen anderen Nationen, die sich an der militäri-

schen Aktion gegen den Irak beteiligten? Sprach die Mutter eines amerikanischen Marinesoldaten, die beim Auslaufen des Schiffes mit ihrem Sohn aus einem amerikanischen Hafen unter Tränen erklärte, sie sei sehr wohl dafür, daß ihr Sohn die Vereinigten Staaten verteidige, aber das könne doch nicht im mehrere Tausend Kilometer entfernten Kuwait geschehen, nicht vielen aus dem Herzen? Teilten nicht viele die Meinung von Lee Edward Browning, dem leitenden Bischof der anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten, der auch Präsident Bush angehört, in Kuwait sei der Streitwert »zu gering«, um ein militärisches Eingreifen zu rechtfertigen?

Das Problem ist nicht neu. »Mourir pour Danzig?« Sterben für Danzig?, fragten viele Franzosen, als sie nach Hitlers Überfall auf Polen in den Krieg ziehen sollten, »die for Africa?« viele Engländer, als Mussolini im Oktober 1935 Abessinien überfallen hatte. Der »Streitwert« schien zumindest im zweiten Fall zu gering.

Im Golfkrieg ging es um die Befreiung Kuwaits und um die Verteidigung des Völkerrechts als einer zentralen Voraussetzung des internationalen Friedens. Die Resolution 678 des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen hielt dieses Doppelziel deutlich fest. Insofern hatte das militärische Eingreifen der Alliierten zwar eine globale Dimension, aber eindeutig defensiven Charakter. Wenn bei der Entwicklungshilfe mit Recht an die Einheit der Welt erinnert, das Bild vom gemeinsamen Raumschiff Erde beschworen und daraus die Pflicht zu solidarischer Hilfe abgeleitet wird, kann bei einer Aggression wie jener Saddam Husseins nicht einfach weggeschaut werden.

Dagegen wurde eingewandt, wo denn die Solidarität der Völkergemeinschaft bei anderen gravierenden Verletzungen des Völkerrechts blieb, so beispielsweise in Ungarn 1956, in Afghanistan 1979, im Baltikum 1991 oder eben in Abessinien 1935. Wie oft hatte die Welt nicht solche Rechtsbrüche ungeahndet gelassen und schreiende Ungerechtigkeit ignoriert? Dies war eine berechnete Frage, aber kein Einwand gegen das militärische Eingreifen der Alliierten. Wenn ein Schüler viele notwendige Hausaufgaben nicht gemacht hat, wird man ihn für die eine, die er endlich macht, nicht tadeln wollen.

Hier wurde ein zweiter Einwand erhoben, der sich in der Parole »Kein Blut für Öl« verdichtete. Es sei ja nur um ökonomische Interessen gegangen. Auch dieser Einwand ist leicht zurückzuweisen. Zum einen sind ökonomische Interessen nicht eo ipso unsittlich. An der Freiheit des Ölhandels sind nicht nur die Industrieländer, sondern auch die Ölförderstaaten der Opec und die Entwicklungsländer der Dritten Welt interessiert. Zum anderen war dieser Einwand schlicht falsch. Es ging bei der Befreiung Kuwaits nicht nur um Öl, wie es bei der Wende in der DDR nicht nur um Bananen ging. Es ging um Freiheit und Leben, im Falle Israels um eine existentielle Bedrohung. »Blut für Öl« war im übrigen die unausgesprochene Devise von Saddam Hussein.

Gelegentlich war noch ein dritter Einwand zu hören. Das vom Sabah-Clan beherrschte Emirat sei doch kein Staat, der eine militärische Befreiungsaktion lohne. Gewiß war Kuwait keine Demokratie. Eine Liberalisierung und Demokratisierung seines politischen Systems ist eine Aufgabe, die nicht erst nach dem materiellen Wiederaufbau des Landes in Angriff genommen werden kann. Dennoch ist auch dieser Einwand zurückzuweisen. Ein Bruch des Rechts kann nicht nach dem Tugendgrad des Opfers qualifiziert werden. Saddam Husseins Verbrechen wäre nicht größer gewesen, wenn Kuwait eine Demokratie hätte genannt werden können.

Nach Vorfragen, Einwänden und Gegenargumenten endlich die Hauptfrage: Welche

Kriegsziele verfolgten die Alliierten und waren sie sittlich zu rechtfertigen? Bei der Befreiung Kuwaits gab es keine Zweifel – vorausgesetzt man verneinte nicht jedes militärische Eingreifen. Sie war ein Verteidigungsfall im klassischen Sinne. Sittlich zu rechtfertigen war sie freilich nur dann, wenn auch alle anderen Kriterien erfüllt wurden.

Wie aber steht es mit dem anderen in der Resolution 678 des Sicherheitsrates genannten Kriegsziel »Weltfrieden und Wiederherstellung der internationalen Sicherheit«? Was bedeutete dieses Ziel für Strategie und Taktik der alliierten Streitkräfte? Gewiß mehr als die Befreiung Kuwaits, aber ebenso gewiß auch weniger als die Zerschlagung des Iraks. Konnten die Zerstörung des irakischen Militärpotentials und die Eliminierung des Diktators zum Verteidigungsauftrag der Alliierten und damit zu den legitimen Kriegszielen gehören? Wer das offensive, ja terroristische Potential Saddam Husseins kennt und sich seines skrupellosen Einsatzes gegen den Iran, die Kurden und die christlichen Assyrier erinnert, wird die Eliminierung der Chemiewaffen, der Abschußbasen für SCUD-Raketen und möglicher Zentren für Atomwaffen für legitim gehalten haben. Aber das konnte und kann nicht heißen, daß erst ein waffenloser Irak den Frieden in der Golfregion gewährleistet. Das Recht auf militärische Verteidigungsmittel behält der Irak auch nach einer Niederlage.

Der Wunsch nach einem Ende der Herrschaft von Saddam Hussein war und ist menschlich verständlich und vermutlich politisch notwendig. Aber er muß sich vor der Illusion hüten, das Verschwinden eines großen Tyrannen garantiere schon den Frieden. Wenn die Kriegsziele sich auf die Zerstörung des gesamten irakischen Militärpotentials oder auch nur der Republikanischen Garde und die Beseitigung des Tyrannen erstreckt hätten, hätte möglicherweise der Krieg gewonnen, der Frieden aber verloren werden können. Eine *pax americana* konnte nicht das Kriegsziel sein. Ein Diktator, der Kuwait zurückgegeben hat und seines offensiven Rüstungspotentials beraubt ist, wird das Kriegsende politisch vermutlich nicht lange überleben. Mit dem Waffenstillstand vom 3. März demonstrierten die Alliierten Zurückhaltung. Er entsprach nicht dem Ziel eines totalen Sieges, eher dem Gebot der Klugheit, die nicht den Sieg, sondern den Frieden ins Zentrum der Strategie rückt.

5. Mit der Möglichkeit eines Erfolges muß gerechnet werden können.

Dieses Kriterium hat nach dem für die Alliierten erfolgreichen Ende des Krieges nur noch historische Bedeutung. Die Eindrücke vom Kriegsgeschehen sprachen auch bis zu den ersten Tagen der Landoffensive trotz der Zensur der Frontberichterstattung für die Chancen eines Erfolgs. Kuwait konnte befreit werden, aber der Preis war hoch. Die Opfer an Zivilisten und Soldaten, die Zerstörungen in Kuwait und im Irak, die Wunden des Hasses, des Nationalismus und des Fundamentalismus lassen den Golfkrieg zu einer historischen Zäsur im 20. Jahrhundert werden. Militärexperten werden vermutlich auch noch einige Zeit über die Ungleichheit der Streitkräfte, die Zielgenauigkeit westlicher Waffen und die Unfähigkeit der irakischen Luftabwehr, aber auch die desolote Moral der Truppen spekulieren. Zum Erfolg gehört aber nicht nur die Befreiung Kuwaits, das Schweigen der Waffen und der Rückzug des Irak einerseits, der Alliierten andererseits. Zum Erfolg gehört der Friede als ein Verhältnis der Kooperation, des Vertrauens und der gesicherten Grenzen, in das alle Staaten der Golfregion, Israel und die Palästinenser einbezogen sein müssen. Erst wenn sich kein Land und kein Volk im Na-

hen Osten einem institutionalisierten Friedensprozeß, einer Art Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit im Nahen Osten (KSZNO) verschließt, kann von einem Erfolg gesprochen werden. Dieses Ziel hatten die Alliierten bei allen militärischen Entscheidungen, aber auch bei der Entscheidung über den Waffenstillstand im Auge zu behalten.

Waren die Mittel im Golfkrieg angemessen? Welche Mittel waren notwendig, um die Kriegsziele zu erreichen? Waren diese Mittel sittlich zu rechtfertigen?

6. Der Grundsatz von der Verhältnismäßigkeit der Mittel muß beachtet werden, d.h. das Schadensrisiko militärischer Verteidigung ist gegen das Schadensrisiko einer angenommenen Aggression abzuwägen.

Die Verhältnismäßigkeit der militärischen Mittel a priori oder im Laufe der militärischen Auseinandersetzungen zu bestimmen, war schwierig und teilweise unmöglich. Auch nach dem schnellen Ende des Krieges bereitet die Anwendung dieses Kriteriums noch Schwierigkeiten. Gewiß gilt, daß das, was gerettet werden soll, im Zuge der Verteidigung nicht völlig zerstört werden darf. Es gilt auch, daß jede Kriegshandlung, die unterschiedslos auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung zielt, ungeachtet der Waffen, »ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen« ist und damit, wie auch das 2. Vatikanische Konzil in *Gaudium et Spes* erklärte, sittlich nicht gerechtfertigt werden kann. Aber waren 80 000 Angriffe der Luftwaffe noch verhältnismäßig, 100 000 dagegen nicht mehr? War der Luftkrieg verhältnismäßig, der Bodenkrieg dagegen nicht mehr? Eine ethische Erörterung des Golfkrieges kann diese Fragen allein nicht beantworten. Sie bleibt, wenn sie am Recht auf militärische Verteidigung und an den Zielen der Befreiung Kuwaits und der Eliminierung des terroristischen Bedrohungspotentials Saddam Husseins festhält, auf die Kompetenz einer militärischen Lagebeurteilung angewiesen. Gewiß gilt, je länger der Krieg dauert, je unkalkulierbarer sein Verlauf ist, desto zahlreicher sind die Opfer unter Zivilisten wie Soldaten, desto größer die Zerstörungen, desto tiefer die physischen und seelischen Wunden. Aber die Alternative zum Einsatz militärischer Mittel war nicht der Frieden, sondern die andauernde Besetzung und Plünderung Kuwaits, die Vertreibung und Ermordung seiner Bewohner, das Leben mit der Gasmaske in Israel und in Saudi-Arabien und die Mißachtung des Völkerrechts. Die Beendigung dieser Verbrechen mußte bei Respektierung der oben genannten Grenzen die Verhältnismäßigkeit der Mittel bestimmen.

7. Das zur Hegung eines Krieges entwickelte Kriegsvölkerrecht, das *ius in bello*, muß beachtet werden, d.h. zum einen, die Wirkung der eingesetzten Waffen muß kontrollierbar, mithin auf militärische Zwecke begrenzt bleiben, zum anderen, die Immunität der Nichtkombattanten muß gewahrt werden können.

Auch dieses Kriterium bereitete erhebliche Schwierigkeiten. Ein amerikanischer Offizier erklärte zu Beginn des Luftkrieges, die Alliierten würden sich auf die Bekämpfung militärischer Ziele beschränken, aber daraus möge kein Zivilist schließen, er könne nicht zu Schaden kommen. Zahlreiche Fernsehbilder zeigten die Opfer und die Leiden der Zivilbevölkerung und die Zerstörungen in den Städten. Leiden kann nicht mit Leiden aufgerechnet werden, das Leiden der Irakis nicht mit dem der Kuwaitis oder der Israelis. Es gebot, den Krieg so schnell wie möglich zu beenden und ihn zu begrenzen, solange er noch nicht zu beenden war.

Daß die Alliierten sich an das Kriterium des *ius in bello* halten wollten, auch wenn es ihnen nicht in jeder einzelnen Aktion gelang, wurde in allen Phasen des Krieges deutlich. Saddam Hussein hat dagegen wiederholt demonstriert, daß er nicht gewillt war, sich an dieses Kriterium zu halten: im Raketenbeschuß Israels und Saudi-Arabiens, in der Ölverseuchung des Golfs, in der Behandlung der alliierten Piloten, die in irakische Gefangenschaft geraten waren, und zuletzt beim Abzug aus Kuwait. Das neutrale Internationale Komitee vom Roten Kreuz hatte mehrmals festgestellt, daß der Irak gegen das Kriegsvölkerrecht verstoßen hat. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen ist nicht auszuschließen, daß der zerbombte Bunker von Bagdad eine militärische Einrichtung war und daß sich Saddam Hussein nicht scheute, die eigene Zivilbevölkerung als Geisel zu nehmen und zum Instrument einer zynischen Kriegsführung zu machen. War der Bunker keine militärische Einrichtung, war seine Zerstörung ein Verbrechen gegen das Kriegsvölkerrecht. War er eine solche Einrichtung, dann ist damit seine Zerstörung noch nicht gerechtfertigt. Die Alliierten erklärten, sie hätten die Einrichtung nicht zerstört, hätten sie gewußt, daß sie auch als ziviler Bunker benutzt wird. Ein abschließendes Urteil wird beim gegenwärtigen Informationsstand kaum möglich sein. Mit Schreckensmeldungen wird vermutlich – wie 1945 – noch lange nach dem Ende des Krieges zu rechnen sein.

4. Schlußfolgerungen

Aus der Anwendung der Kriterien der *bellum iustum*-Lehre auf den Golfkrieg sind drei Schlußfolgerungen zu ziehen:

1. Die Frage nach der Möglichkeit einer sittlichen Rechtfertigung des militärischen Eingreifens der Alliierten läßt sich allein mit ethischen Kriterien nicht beantworten. Dazu bedarf es auch einer kompetenten Analyse der politischen, der diplomatischen und der militärischen Entwicklungen am Golf. Erst wenn eine solche kompetente Analyse und die sittliche Orientierung zusammenkommen, ist eine ethische Reflexion, mithin Rechtfertigung oder Mißbilligung des militärischen Eingreifens der Alliierten am Golf möglich. Auch auf der Basis hoher Kompetenz aber werden die Analysen der politischen und militärischen Entwicklungen nicht immer zu identischen Ergebnissen führen. Es ist ein Gebot des inneren Friedens in einer Gesellschaft, abweichende Meinungen dann nicht der Häresie zu bezichtigen oder mit neuen Feindbildern den Dialog zu verweigern.

2. Die Politik – auch jene des amerikanischen Präsidenten und der Alliierten am Golf – hat es in der Regel mit der Wahl des kleineren Übels und nicht mit der Entscheidung zwischen einem großen Übel (Krieg) und einem großen Gut (Frieden) zu tun. Die Alternative zum Luft- und Bodenkrieg der Alliierten war nicht der Friede, sondern, dies sei wiederholt, die Besetzung und Zerstörung Kuwaits, die Vertreibung und Ermordung seiner Bewohner, die Bedrohung Israels und Saudi-Arabiens mit SCUD-Raketen und die Diktatur Saddam Husseins über den Nahen Osten. In einem solchen Dilemma das kleinere Übel zu wählen, ist die Kunst der Politik und eine sittliche Entscheidung dazu.

3. Die Bewältigung eines Konflikts wie jenem am Golf mit einer komplexen Gemengelage politischer, ökonomischer, kultureller und religiöser Interessen erfordert zweierlei: zum einen die Bereitschaft und die Fähigkeit, sich der Grundwerte der eigenen demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnung zu vergewissern, an die Bedingungen eines gerechten Friedens zu erinnern und die eigene Identität zu verteidigen, wenn sie bedroht wird, zum anderen, ständig den Dialog auch mit dem Kriegsgegner zu suchen. Dies ist ein Gebot nicht nur der Diplomatie und des Ringens um eine dauerhafte und gerechte Friedensordnung im Nahen Osten, sondern auch der Verständigung zwischen Christen und Muslimen, zu der das Neue Testament ebenso einlädt wie jene vier Suren des Korans (4,92; 8,63; 42,38; 49,9), in denen der Muslim aufgefordert wird, dem, der ihm Frieden anbietet, die Aussöhnung nicht zu verweigern.

DER KRIEG — AUFSÄTZE ZUR SITUATION UNSERER WELT

Vier Monate danach

Der Golfkrieg in einem übersehenen Aspekt

Von Hanna-Barbara Gerl

Der Golfkrieg hatte katholischerseits keine gute Presse. Auch anderwärts natürlich nicht, doch erübrigt sich das beinahe zu sagen. Verblüffend war jedoch, wie stark die katholische Kirche sich diesmal mit anderen, ihr sonst konträren Gruppen einig fühlte, genauer gesagt: diese sich mit ihr. So bedankte sich der Vorsitzende der italienischen PDS (der früheren kommunistischen Partei PCI) schriftlich und mündlich beim Papst für dessen Worte gegen das Eingreifen der alliierten Truppen. *Dreißig Tage*, die jetzt in Deutsch erscheinende Ausgabe von *Trenta Giorni*, brachte in der Februarnummer einen geradezu wütenden Artikel über Präsident Bush, aufgehängt an der feinsinnigen Frage, zu welchem Gott Bush eigentlich bete (Antwort: zu dem Gott der Freimaurer, den *Dreißig Tage* aber gar nicht schätzte, im Unterschied zu dem Gott Saddam Husseins, der offensichtlich verwandter empfunden wurde). Weitere »Anfragen« der katholischen Presse bewegten sich auf dem Feld, ob nicht eine neue Form von »Religionskrieg« das Gespräch mit den Muslimen belaste (ob dieses Gespräch überhaupt schon nennenswert stattfand, blieb offen; daß in Kuwait Moslems auf Moslems eindringen, blieb ebenso uninteressant); ob nicht der »Westen« die größere Gefahr für die christlichen Werte bilde als der Orient (ein Zungenschlag, den leider auch die oberste Spitze der Kirche verwendet, und zwar bis zum gegenwärtigen Tag). War vielleicht die oft zitierte moslemische Sittenstrenge insgeheim das Wunschbild der kirchlichen Kreise? Um dem liberalen Abendland einmal noch eine angeblich geschlossen aus dem Glauben lebende Gemeinschaft vorzuhalten? (Ein Verdacht, den ich bis heute nicht aufgeben kann.) Letztlich blieb die Hauptfrage, ob es denn menschlich und christlich sei, Böses mit Bösem zu beantworten. Auch an meiner Hochschule Aktionstage (z.B. »Friedenserziehung im Mathematikunterricht« — wörtlich!), Mahnwachen, ein Abend der »Wut und Trauer«; die

sonst wenig sichtbaren Hochschulgemeinden konnten hier zu einem Profil auflaufen. Jedenfalls: Christentum war plötzlich etwas mehr »in« als sonst; in einem Gespräch mit völlig unsicheren zwanzigjährigen Studenten kam heraus, daß einige im Einsatz der Alliierten den Weltuntergang angekündigt sahen, dem abends mit einer Lichterprozession begegnet wurde. Offenbar war der Regenschirm provinzieller Behütung in einer bundesdeutschen Nische der Weltgeschichte plötzlich gerissen und die Zugluft der Realität wurde ebenso peinigend wie naiv empfunden.

Heute ist das Ganze wie ein Spuk verschwunden. Nicht nur von den Plakaten, sondern ebenso aus den Gesprächen. Schon zu Beginn des Sommersemesters, etwa einen Monat nach dem Waffenstillstand, waren weder Wut noch Trauer, auch keine Friedensgottesdienste und *actions* mehr angekündigt, vielleicht weil Mahnwachen für die Kurden nicht mehr »unser Problem« sind. Und hier liegt das Interessante: Was ist »unser Problem«? Die Antwort kann mit einiger Logik nur lauten: wir selbst. Es geht nicht um die Menschenrechte, denn sie wurden augenfällig und offen vom August 1990 an in Kuwait mit aller Brutalität gebrochen, ebenso wie nach dem Waffenstillstand die kurdische und schiitische Tragödie erst begann und bis heute nicht abgeschlossen ist. Auch die Kirche hält sich hier wesentlich mehr bedeckt. Selbst als die Diskrepanz zwischen den Worten des Patriarchen von Bagdad, die Christen im Irak seien gleichgeachtete und geschätzte Bürger, und ihrer tatsächlichen Leidensgeschichte zutage trat, erreichte kein kirchlicher Protest das Ohr der Öffentlichkeit – soll das gewünschte »Gespräch der Religionen« nicht belastet werden? Ebenso von allen Seiten mit Stillschweigen übergangen: die beständig brennenden Ölfelder, die vor vier Monaten noch als apokalyptische Endstufe angekündigt waren. Nun ist die Apokalypse eingetreten – *so what?* So leicht läßt es sich mit den angeblich finalen Katastrophen leben.

Einmal mehr bleibt ein gespaltenes Bewußtsein, besser gesagt: auf der einen Seite die Rede von Protest, Engagement, Betroffenheit, Bestürzung (um das Lieblingsvokabular auch des deutschen Parlaments aufzurufen), auf der anderen Seite aber ein Schweigen, das freilich wider Willen beredt ist. Wegen dieser Schizophrenie wird aber leider die Analyse versäumt; die »Apperzeptionsverweigerung« (Doderer) setzt sich bruchlos fort. Tatsächlich ist nämlich etwas eingetreten, was der Aufmerksamkeit der intellektuellen wie der kirchlichen Öffentlichkeit zu denken geben mußte. Und zwar positiv zu denken geben mußte. Es geht um einen geopolitischen Aspekt dieses Krieges von größter Reichweite. Im Herbst 1990, im Vorfeld also der kommenden Auseinandersetzung, sammelten sich tiefschwarze Wolken über dem russischen Horizont. Nach außen schien es, als ob Gorbatschow von den heimischen Militärs unter Druck gesetzt, fast als Gefangener ihrer schwarzen Wünsche agieren würde. Einige Tage vor dem auslaufenden Ultimatum erreichte diese Stimmung ihren Tiefpunkt mit dem sowjetischen Massaker in Wilna/Litauen. Münchner Schlagzeile: »Alle reden vom Krieg – Gorbatschow führt ihn!«

Zu diesem Zeitpunkt sagten alle Reporter, alle Zeitungen, alle Analysen mit der bemerkenswerten Ausnahme des türkischen Präsidenten Özal (der ein rasches und einseitiges Ereignis prophezeite), kurz: alle Experten der Welt einen sehr langen, ungewinnbaren und zumindest moralisch völlig verlorenen Krieg des »Westens« voraus. Offensichtlich glaubte jeder daran, auch die sowjetischen Generäle. Mein aus der Sowjetunion stammender Mann hörte regelmäßig die russischen Radioprogramme und berichtete fortlaufend, welch schreckliche und furchtgeprägte Prognosen aus Moskau kamen.

Die Stimmung war vollständig niedergedrückt; die schwachen und noch unsicheren demokratischen Kräfte Rußlands erwarteten eine unausweichliche Niederlage. Tatsächlich fürchtete man eine Konterrevolution der schwarzen Obristen und Generäle; es herrschte ein Gefühl vom Ende der Welt. Ein Radio-Kommentator: »Fragen Sie jemanden nach seiner Meinung über Saddam Hussein, und aus seiner Antwort werden Sie alles erkennen: seine Meinung über die Demokratie, die freie Wirtschaft, den Westen und sogar über die Wiedervereinigung Deutschlands.«

Und dann wehte der »Wüstensturm« – ganz gegen die Voraussagen der Fachleute wehte er alles in kürzester Zeit spurlos davon. Ebenso unmittelbar begannen sich die russischen Wolken aufzulösen. Und am Radio schlug die Stimmung vollständig um, die Melodien der Moskauer Stimmen änderten sich drastisch und angenehm. Gesendet wurden zum Beispiel einige Gespräche auf der Straße mit zufälligen Passanten, von denen einer kurz und treffend sagte: »Jetzt besetzen die Amerikaner den Irak. Aber zu welchem Katzendreck brauchen sie diesen blöden Irak? Viel besser würden sie uns besetzen!« *Vox populi*.

Als dann der Wüstensturm in die Landoffensive übergang, waren die Wolken über Rußland restlos verschwunden. Und Gorbatschow ist erneut liberal, als wäre er nie etwas anderes gewesen; Jelzin ist Präsident der russischen Republik, und sogar Leningrad ist wieder St. Petersburg. Selbst die Wallfahrten der sowjetischen Generäle nach Bagdad konnten all dies nicht verhindern. So bleibt das überaus starke Gefühl – das vielleicht einmal von den Historikern nachgearbeitet wird –, daß der schnelle Verlauf dieses Krieges, ja überhaupt sein Stattfinden das schwarze Schicksal über der Sowjetunion mit aufgelöst hat. Und hier müssen wir sagen, daß dies geradewegs auch unser Schicksal meint. Es war kein Krieg für Öl. Es war ein Krieg, der an einer wenig bemerkten, gefährlichen, deswegen ausschlaggebenden Stelle eine bereits rollende Lawine abgefangen hat. Ob dies die Kirche und die Meinungsbildner mit in das Gesamtbild des Krieges einbeziehen? Oder ist die *legenda nera* immer schauerlich-schöner als die Wirklichkeit?

STELLUNGNAHMEN

EINE STELLUNGNAHME ZU EINER STELLUNGNAHME – Man wird Dirk van Nes teilweise zustimmen, wenn er die von Livio Melina in dessen Aufsatz »Kirchlichkeit und Moralthologie«¹ angebotene Etymologie des Wortes »conscientia« im Sinne eines inter-personalen Gewissens ablehnt.² Diese »Interpersonalität des Gewissens« war von Melina gedacht mit »Bezug auf das kirchliche Wir«, zu dem Zweck, das Verhältnis von Gewissen und Lehramt wahrheitsgemäß zu bestimmen. Die Darlegungen in der genannten Veröffentlichung sollen hier nicht besprochen werden, da es genügt, auf den von dem Kritiker beanstandeten Übersetzungsfall »conscientia/Gewissen« einzugehen und ihm hinsichtlich seines Protestes wegen der durch Melina vorgenommenen etymologischen Mißdeutung rechtzugeben.

Worin man ihm allerdings nicht beipflichten kann, muß dem sich als Altphilologe bekennenden Kritiker ebenfalls zum Ausdruck gebracht werden; er hält es nämlich für »falsch und unsinnig«, auf der Basis der »Etymologie eines Wortes theologisch oder philosophisch zu argumentieren«, da die Gefahr einer »etymologisierenden Pseudothologie« unausbleiblich damit gegeben sei. Es erscheint in Wahrheit unverständlich, wie sowohl Philosophie als auch Theologie auf die Dienste sprachwissenschaftlicher Analysen, verbunden mit den durch sie gegebenen Ausblicken auf kulturgeschichtliche Zusammenhänge, verzichten sollten.

Gerade bei der etymologischen Gleichsetzung von »conscientia« mit »Gewissen« geraten wir an die fruchtbarsten Deutungsergebnisse, immer vorausgesetzt, daß wir uns zunächst nach dem griechischen Ursprung von besagtem Wort und Begriff umsehen. Die viel ältere Entsprechung für »conscientia« ist »syneidesis«; als solche ist das lateinische Wort eine korrekte Wiedergabe der zusammengesetzten griechischen Vokabel. Bei beiden Formen zie-

len die Elemente der Zusammensetzung auf ein wissendes Selbst, in dem Sinn, daß man ein Bewußtsein oder die Kenntnis von etwas mit oder bei sich selber hat. Das war es jedenfalls, was der (mit ziemlicher Gewißheit vermutbare) Wortschöpfer – übrigens ein genialer Wortträger, der sich auch unserem Atomzeitalter mit dem Begriff des Atoms bestens empfohlen hat – unter »syneidesis« verstanden haben wollte. Der Denker des 5. Jahrhunderts v. Chr., Demokrit von Abdera, ist mit einem einzigen Textbeleg für »syneidesis« im Wörterbuch von Hermann Diels unter den »Fragmenten der Vorsokratiker« aufgeführt (68 B fr. 297, Vol. 11, S. 207). Es kommt aber außer Demokrit kein anderer Urheber für jenes Wort in Frage. Eine spezifisch moralische Sinnhaftigkeit, die wir mit dem Wort »Gewissen« zu verbinden pflegen, fehlt an der genannten Stelle nicht, wenn man sie mit Sachkenntnis interpretiert.

Notker Labeo von Sankt Gallen († 1022) hat das Wort »Gewissen« aus dem Lateinischen übersetzt und dem deutschen Sprachschatz einverleibt. Er wußte genau, worum es sich dabei handelte: unsere Vorsilbe »ge« stammt aus dem althochdeutschen »ga« – einer Silbe, die exakt der lateinischen Präposition »cum/con« entspricht: Wir haben es also mit einem Wissen zu tun, das jeder mit oder bei sich selber trägt und das die moralische Qualität unseres Tuns und Lassens anzeigt.

Man mag es für befremdlich halten, daß ausgerechnet ein Heide, der weder Gott noch ein christliches Lebensgesetz bewußt anerkannte, gerade diesen Begriff als einen moralischen Kernbegriff aufgestellt haben soll, der in der Folge sich bis auf unsere Tage vollgültig erhielt, eben deswegen, weil er, nach den heidnischen Jahrhunderten, für christliche Ethik repräsentativ wurde. Man halte sich nur vor Augen, daß etwa 500 Jahre nach Demokrit, derjenige, der sich selbst Völker- oder Heiden-

1 In dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 62-81.

2 Ebd., S. 286.

apostel nannte (1 Tim 2,7 und Röm 11,13), nicht nur Wort und Begriff »syneidesis« öfters verwandte, sondern mehr noch, gerade diejenigen öffentlich verteidigte, die, außerhalb des Gesetzes stehend, das Gesetz erfüllen: »Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich ...« Man vergleiche die eindrucksvollen Belege von Röm 2,10 und Röm 13-16 mit diesbezüglichen Demokritaussagen!

Als guter Psychologe wußte Demokrit natürlich auch noch um eine nicht-moralische Hemmschwelle menschlichen Tuns: »Wenn einer den Glauben hat, daß die Götter alles beobachten, wird er weder insgeheim noch offenkundig einen Fehltritt begehen« – lautet einer der von ihm überlieferten Aussprüche

(Diels 68 B unter Nummer 112). Ein diametral entgegengesetzter Grundsatz, nämlich sein eigener, besagt aber, daß man »vor sich selbst am meisten Ehrfurcht haben muß, und dies soll man als Gesetz in der Seele aufrichten: nie etwas Unschickliches zu begehen« (Diels 68 B 264). Die schlichte Variante einer der demokritischen Sinnsprüche sei ergänzend hinzugefügt: »Nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl muß man sich vor Fehlritten in acht nehmen« (Diels 68 B 41).

Keine von den sechs ethischen Schriften Demokrits, deren Titel im Werkkatalog eines alexandrinischen Bibliothekars im ersten nachchristlichen Jahrhundert aufgelistet worden waren, sind uns erhalten geblieben. Doch dürften die wenigen oben angeführten Zitate ausreichen, um zu zeigen, daß der heidnische Moralist als eine Art Modellfall paulinischer Vorstellungen, wie sie im Römerbrief ausgesprochen wurden, durchaus annehmbar wäre.

Gred Ibscher

IN EIGENER SACHE – Trotz der überaus gespannten Situation im Lande hat bereits wenige Wochen nach ihrer Gründung die slowenische Ausgabe dieser Zeitschrift ihre Arbeit aufnehmen können. Sie erscheint unter dem

Titel *COMMUNIO* – *Kristjanova obzorja. Mednarodna Katoliška Revija* mit einer Auflage von 3000 Exemplaren in Ljubljana. Damit liegt *COMMUNIO* weltweit nunmehr in dreizehn selbständigen Editionen vor.